Şükrü Argın

GEZİ'NİN UFKUNDAN: LİBERAL DEMOKRASİNİN KRİZİ, KAMUSALLIK VE SOL

agorakitaplığı

ŞÜKRÜ ARGIN

1961, Akhisar doğumlu. Yazıları ağırlıklı olarak *Birikim* ve *Mesele* dergilerinde yayınlandı. Yazılarının bir kısmı *Nostalji ile Ütopya Arasında* başlığıyla Birikim Yayınları'nca kitaplaştırıldı. *Krizden Önce, Krizden Sonra: Yaşlanan İnsanlık, Genç-leşen Kapitalizm* başlığıyla Osman Akınhay'la yaptığı söyleşi kitabı Agora Kitaplığı'ndan (2014) çıktı. Halen Antalya'da yaşıyor.

Şükrü Argın

GEZİ'NİN UFKUNDAN: LİBERAL DEMOKRASİNİN KRİZİ, KAMUSALLIK VE SOL

agorakitaplığı

Gezi Direnişi kitapları 9

Gezi'nin Ufkundan:
Liberal Demokrasinin Krizi, Kamusallık ve Sol
Şükrü Argın

Kapak tasarımı - mizanpaj: Sibel Yurt

© 2014, Şükrü Argın
© 2014; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Agora Kitaplığı'na aittir.

Birinci basım: Mayıs 2014

ISBN: 978-605-103-241-2

Baskı ve Cilt: Ceylan Matbaası
Güven İş Merkezi, B Blok, No 318
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 613 10 79

AGORA KİTAPLIĞI
Sertifika no: 12761
Kuloğlu Mah. Turnacıbaşı Cad.
No: 54, Çukurcuma-Beyoğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 243 96 26 - (0212) 251 37 04 Fax: (0212) 243 96 28
www.agorakitapligi.com
e- posta : agora@agorakitapligi.com

Gezi'deki tüm öfke ve neşeyi birlikte
hissedip yaşadığım Görsev ve Berke'ye...

İÇİNDEKİLER

Prolog ix

Sunuş: Efkâr-ı Umumiye xii

Giriş 1

1) Gezi'nin Ufku: Nereden Bakmalı? 4

2) Liberal Demokrasinin Krizi:
Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz! 20

3) Kamusallık ve Sol: Hakikatin Vahasına Hoşgeldiniz! 43

Epilog 88

Ek 1: 'Daemon'suz Toplum, 'Demos'suz Demokrasi 93

Ek 2: Meşru İdare, Adil Hukuk ve Sorumlu Yurttaş 107

Ek 3: Yenilenen Neo-Liberal Menü: 'Az Devlet
Çok Piyasa'dan 'Çok Piyasa Üstü Makul Devlet'e 118

Ek 4: Kamusal Alanın 'Balkanizasyon'u:
Neo-Liberal Kent Tasarımı 125

"Köken ve tekrar hayali bir danışıklı dövüş içindedir: 'Kökensel' ân, ardından geleni salt tekrara indirgemek zorundadır; tekrar ise sürekli olarak yerinden ettiği kökene dönmeye çabalayan bir sürecin boş nabız atışıdır."

(Terry Eagleton)

PROLOG

"Geçmişin gerçek yüzü hızla kayıp gider. Geçmiş, ancak göze göründüğü ân, bir daha asla geri gelmemek üzere, bir ân için parıldadığında, bir görüntü olarak yakalanabilir. (...) Geçmişi tarihsel olarak dile getirmek, o geçmişi 'gerçekte nasıl olduysa, öyle' bilmek değildir. Buna karşılık, bir tehlike ânında parlayıverdiği konumuyla, bir anıyı ele geçirmek demektir. Tarihsel maddecilik için önemli olan, geçmişe ilişkin görüntüyü, tehlike ânında tarihsel özneye ansızın gözüktüğü biçimiyle korumaktır. Tehlike, hem geleneğin varlığına, hem de o geleneğin seslendiklerine yöneliktir. İkisi için de aynı tehlike, yani kendini egemen sınıfların bir aracı kılma tehlikesi vardır. Her çağda yapılması gereken, geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elinden bir kez daha kurtarmak için çaba harcamaktır. Çünkü Mesih, yalnızca kurtarıcı olarak gelmez; şeytanı alt eden sıfatını da taşır. Geçmişteki umut kıvılcımını körükleyerek tutuşturma yeteneği, yalnızca geçmişi özümsemiş tarihçide bulunabilir; düşman galip geldiğinde, ölüler bile kendilerini bu düşmandan kurtaramayacaklardır. Ve düşman daha zafer kazanmayı sürdürmektedir."

(Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine",
Pasajlar içinde, çev. A. Cemal, YKY, 1993, s. 35)

SUNUŞ:
EFKÂR-I UMUMİYE

"... gülen hakikat, iktidarı itibarsızlaştırdı."

(Mihail Bahtin)

Walter Benjamin *Pasajlar*'ın ilk taslaklarında yer alan bir fragmanda, sokakların "kolektif'in ikametgâhı" olduğunu yazmıştı. Benjamin'e göre, "her daim uyanık ve daima telaşlı" olan bu kolektif, "bireylerin kendi dört duvarlarının mahremiyetinde becerdiklerini, bina duvarları arasındaki uzamda yaşar, deneyimler, öğrenir ve keşfeder" idi. Benjamin şöyle sürdürür: "Bu kolektif için, görkemli dükkân tabelaları, bir burjuvanın salonundaki yağlı boya tablodan daha iyi olmasa da en az onun kadar

iyi bir duvar dekorasyonudur; 'İlan yapıştırmak yasaktır!' yazılı duvarlar onun yazı masası, gazete bayileri kütüphanesi, posta kutuları büstleri, banklar yatak odası mobilyasıdır ve kafe terasları, onun evinden aşağıyı seyrettiği balkonlardır. Yol işçilerinin ceketlerini astığı korkuluk demirleri vestiyer; yan yana dizilmiş iç avluların dışarıya bakan girişleri uzun koridorlardır ki bunlar şehrin kabul salonlarına açıldığından burjuvaziyi tedirgin eden koridorlardır. Pasaj işte böyle bir salon idi. Sokak, başka hiçbir yerde kendisini bir pasajda olduğu denli kitlenin teşrif edilmiş ve aşina bir iç mekânı olarak sunmaz."[1]

Şüphesiz bu cümleleri yazarken, pasajların ticari niyetlerle cezbedilmiş, bir bakıma ayartılmış sokaklar olduğunun farkındadır Benjamin. Ama yine de kapitalizm tarafından henüz tam anlamıyla 'iç edilmemiş' kamusal mekânlardır pasajlar ve bu sebeple, Benjamin onları 'kolektif'in, 'kitle'nin aşina 'iç mekânları' olarak adlandırır. Kolektif ya da kitle pasajlarda, tıpkı başka 'kent salonları'nda olduğu gibi kendini hâlâ, daha doğrusu henüz 'evde hissetmekte'dir kısacası. Ya da şöyle söyleyelim: Pasajlar henüz varlık sebeplerini içlerindeki dükkânlardan değil, içlerinden geçen sokağa borçludurlar ve buralardan gelip geçen kalabalıklar hâlâ aslen kentin sakinidirler; henüz potansiyel müşteri kitlelerine dönüşmemişlerdir. Kentin başıboş sakini *flâneur*; pasajlarda, sokaklarda hâlâ bu kentli kalabalıklarla içli dışlı dolanıp durur.

Benjamin daha sonra başka bir yerde, özellikle de çok katlı büyük mağazaların ortaya çıkışıyla birlikte bu durumun radikal biçimde değiştiğine dikkat çeker. Benjamin'e göre, "pasaj, *flâ-*

1) *The Arcades Project*, çev. H. Eiland ve K. McLaughlin, The Belknap Press, 1999, s. 878. Fragmanın başka bir Türkçe çevirisi için bkz. *Pasajlar*, çev. A. Cemal, YKY, 1993, s. 230.

neur için iç mekânın cadde görünümünü içermesinde somutlaşan klasik biçimiydi; büyük mağaza ise iç mekânın çöküş dönemindeki dışlaşma biçimiydi". Benjamin şöyle sürdürür: "*Flâneur* için başlangıçta cadde iç mekâna dönüşmüşken, şimdi bu iç mekân caddeye dönüşmüştür ve *flâneur* daha önce nasıl kentin labirentinde gezdiyse, şimdi de mallardan oluşma bir labirentin içinde dolanıp durmaktadır."[2] Kısacası, kapitalizm sokağı 'iç etmiş'tir; dolayısıyla, pasajlar artık içinden sokak geçen kısmen ticari mekânlar olmaktan çıkmış, içinde sokağı andıran geçişler barındıran topyekûn ticari mekânlara dönüşmüş; dahası, yerini içinde sokak taklitleri inşa edilmiş büyük, çok katlı mağazalara bırakmıştır.

Benjamin'in 'iç mekânın caddeye dönüşmesi' olarak işaret ettiği bu süreç aslında özel'in öncelikle *kamusal*'ı ve sonra giderek *mahremiyet*'i pervasızca işgali olarak görülebilir. Zira pasajlar, sokaklar, caddeler ve meydanlar artık uzun süredir 'kolektif'in, 'kitle'nin değil büyük ölçüde özel şirketlerin ikametgâhı durumunda ve bu işgal edilmiş kentin sakinleri, yurttaşları da artık buralarda, Baudelaire'in -kalabalıkları sığınağı olarak gören- *flâneur*'ü gibi serbestçe değil, Simmel'in kalabalıklara hapsolmuş 'yabancısı' gibi tedirgin bir halde dolaşıyorlar ve dolayısıyla, ne bu 'kamusal alanlar'da ne de evlerinin mahremiyetinde kendilerini 'evde' hissediyorlar. Kısacası kentin yerlileri artık barbarlar ya da nam-ı diğer 'çapulcular'dır ve bu 'barbarlar', bu 'çapulcular' yeniden kentlerinin sahibi olmak, kentlerinin kamusal alanlarını ve evlerinin mahremiyetini yeniden kendilerinin meskeni kılabilmek için özel şirketlere ve onların 'kamusal' mümessili/muadili olan devletlere karşı kıyasıya direnmek durumundalar.

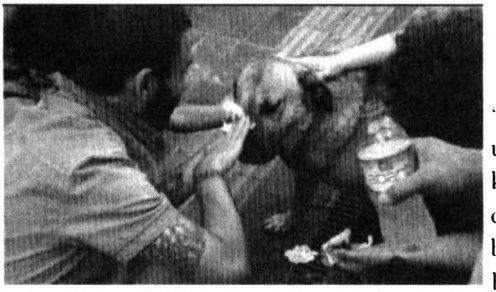
---

2) *Pasajlar*, çev. A. Cemal, YKY, 1993, s. 130.

Ben -şahsen- Gezi Direnişi'ni ve dünyada onu önceleyen ve sonralayan birçok benzer (kardeş/yoldaş) direnişi bu türden bir mücadelenin ifadesi olarak görüyorum. Bir tür 'kontra-işgal' olarak... Ya da Benjamin'e atıfla söyleyeyim: *Kolektif*'in, *kitleler*'in sokakları ve meydanları, özel şirketlerden ve onların 'kamusal' mümessili/muadili devletlerden muvakkaten de olsa kurtarıp yeniden kendi meskenleri kılma mücadeleleri olarak görüyorum. Şüphesiz hayati öneme sahip ancak epeyce zorlu bir mücadele bu. Zira pasajlar, sokaklar, caddeler, meydanlar artık 'bizim' değil; şirketler ile devletler tarafından parsellenip 'imar'a açılmış durumda. Dolayısıyla, bugün 'biz', yani 'kolektif', yani 'kitle', yani 'kalabalık' için tek makul 'pasaj', yani kente açılan tek giriş 'patikalar'dır; daha doğrusu, ancak bizzat yürüyerek, ısrarla tekrar tekrar yürüyerek açacağımız 'patikalar'...

Gezi Direnişi'nin işte tam da böyle bir patika açtığını düşünüyorum. Gezi'nin böyle işgal edilmiş bir kentin ortasında öylece kalakalmış 'üç beş ağaç'ı korumak için; kendi dar kafalarındaki 'proje'de bu 'üç beş ağaç'a dahi yer bırakmayan, tahammül edemeyenlere karşı yürütülmüş bir direniş olması bu bakımdan özellikle manidardır. Okuyacak olduğunuz kısa metin, işte bu 'mana' üzerine odaklanacaktır: ağaçların ve insanların kaderini tek ve aynı politik direnişin konusu, meselesi, derdi, tasası kılan şey üzerine...

İnsanları ağaçlarla hemhal kılan bu şeyin 'kamusallık' denilen halle doğrudan ilişkili olduğunu düşünüyorum. Zira 'kamusallık' denen halin de, nihayetinde -tek kelimeyle ifade edersek- 'diğerkâmlık' denen hissiyatla ilişkili olduğu kanaatindeyim. Üstelik 'diğer'i, 'öteki'si ne denli yabancı ve ötedeyse o denli derinleşen, o denli manidar hale gelen bir his bu. İnsandan başka bir insana, başka bir varlığa, diyelim ki bir hayvana yöneldiğinde epeyce de-



"Diğerkâmlık elini uzattığı diğeri ne kadar farklı ise o denli radikalleşen bir histir. Bir insan başka bir insana, başka bir varlığa, örneğin bir hayvana, bir bitkiye el uzattığında diğerkâmlık hissi giderek derinleşir. Gezi'de biz bu hissiyatın her haline, her kademesine şahit olduk."

rinleşen, bir bitkiye yöneldiğinde daha da derinleşen bir his... Gezi'de biraraya gelen 'kalabalık' böyle bir derin diğerkâmlık hissiyle biraraya gelmemiş miydi? Ağaçlar için...

Bahtin, İtalya seyahati esnasında Verona'daki bir amfiteatrı ziyaret eden Goethe'nin oraya ilişkin bir izleniminden söz eder. Goethe, "bu amfiteatrın insanlarda yarattığı özfarkındalıkla ilgili olarak ilginç bir fikrini dile getirir; insanlar, bu amfiteatr sayesinde, bir kitle olarak kendilerinin ve biraradalıklarının somut, duyusal ve görünür biçimini algılarlar: Biraraya gelip bir kalabalık oluşturduklarında tek tek insanlar kendilerine hayret ederler. Sair zamanda, birbirlerini, kafası karışık bir şekilde sağa sola koşarken, hiçbir düzen ve disiplin olmaksızın telaş içinde görmeye alışıktırlar. Şimdiyse bu çok kafalı, çok akıllı, dönek, budalaca hareket eden canavar, bir ânda kendini tek bir soylu birliktelik içinde görür, tek bir kütle, tek bir ruh tarafından hareket ettirilen tek bir beden içinde kaynaşmıştır."[3] 'Tek bir ruh tarafından hareket ettirilen' bu 'tek beden'in Gezi'de de vücuda geldiğini ve onun tek kelimeyle 'kamu' olarak adlandırılabileceğini düşünüyorum. Diğerkâmlık denen hissiyatın şahit olabileceğimiz en uç haliyle 'üç beş ağaç'ın başında toplanmış bu 'üç beş kişi'nin ve onların etrafında dalgalanarak başka yer ve zamanlara genişleyen binlerce insan bedeni ve ruhunun 'kamu' denen şeyin timsali olduğunu söylemek isterim. Okuyacak olduğunuz kısa metinde işte bu fikri açmaya çalışacağım.

Dolayısıyla şunu söylemeliyim ki okuyacak olduğunuz metin, sosyolojik bir Gezi değerlendirmesi değildir. Yani bu 'olay'ın ardında hangi toplumsal süreçlerin, içinde hangi toplumsal kesimlerin, sınıfların ya da zümrelerin olduğunu ortaya çıkaracak

3) *Rabelais ve Dünyası*, çev. Ç. Öztek, Ayrıntı, 2005, s. 283-284.

değilim. Gezi'yi tarihsel bir perspektif içine yerleştirip oradan algılamaya çalışacak da değilim. Ne sosyolojinin her zaman mecburen erken ötmek zorunda olan horozu olmak isterim ne de tarihin her zaman ötmek için karanlığın çökmesini bekleyen baykuşu...

Ben -şahsen- Gezi'de 'üç beş ağaç' etrafında toplanmış bu nadide 'kamu'nun, Bahtin'in sözünü etmiş olduğu -şu düzleyici, sınıfsal da dâhil olmak üzere tüm toplumsal farklılıkları muvakkaten askıya alan- 'karnavallar'ı andıran, Badiou'nun 'hareket komünizmi' dediği *ân*'ına odaklanmak ve bu *ân*'ın, tarihin doğası ve mesleği gereğince mecburen kör kaldığı saklı 'ihtimaller'ine dikkat kesilmekten yanayım. Kısacası 'Olay'ın ne olduğunu değil, 'Olay'da *ne olduğunu* anlamaya ve anlatmaya çalışacağını.

Bahtin sayesinde biliyoruz ki, "karnaval, halkın, gülmeye dayanarak örgütlenen ikinci hayatıdır. Şenlikli hayattır." Yine Bahtin sayesinde biliyoruz ki, "karnavalesk kalabalık, salt bir kalabalık değildir. Bu, bir bütün olarak halktır; ancak halkın kendi yöntemleriyle örgütlenmiş halidir; yani halkın yöntemleriyle. Bu var olan tüm baskıcı sosyo-ekonomik ve siyasal örgütlenmelerin dışında, onlara karşıt bir şeydir; bu örgütlenmeler şenlik zamanı askıya alınır." "Kalabalığın bu şenlikli örgütlenmesi, her şeyden önce somut ve duygusal"dır. "İzdiham bile, bedenlerin birbiriyle fiziksel olarak temas etmesi bile, belirli bir anlam kazanır. Birey kendini, kolektivitenin ayrılmaz bir parçası, halk kitlesinin bedeninin bir uzvu gibi hisseder. Bu bütün içinde tek tek bedenler, belirli bir ölçüye kadar kendileri olmamaya başlarlar; yani bedenlerin takasının, yenilenmesinin mümkün olduğu söylenebilir (kostüm ve mask değiştirmek suretiyle). Aynı zamanda insanlar, kendi duyusal, maddi bedensel birliktelikle-

rinin ve biraradalıklarının ayırdına varırlar."[4] Gezi'de işte tam da bu türden 'karnavaleks' bir kalabalığa şahit olduğumuzu söyleyebiliriz, sanıyorum.

Gezi'de vuku bulan karnavalın (ve elbette onu başka yer ve zamanlarda yankılayan diğer karnavalların) üç temel özelliği olduğu söylenebilir. Bunların ilki, onun, Bahtin'in sözünü ettiği 'klasik' karnavallardan farkına, diğer ikisiyse benzerliğine işaret eder. *Birincisi*, 'klasik' muadillerinin aksine Gezi'deki karnaval icazetli değildir. Terry Eagleton'ın haklı olarak dikkat çekmiş olduğu gibi, Bahtin'in sözünü etmiş olduğu karnavallar, evet bir "hegemonya çatlağı"na delalettirler ancak nihayetinde 'cevaz verilmiş' bir 'çatlak'tır bu.[5] Oysa Gezi'deki, kelimenin tam anlamıyla *kendiliğinden* bir karnavaldır. Daha da önemlisi, hegemonyada yarattığı çatlak *sınırsız*, en azından açık uçlu, dolayısıyla kontrolü güç bir çatlaktır. 'Klasik' karnavallar -Bahtin'in hoş ifadesiyle- bir tür 'teneffüs' olarak görülebilir ve evet, Gezi'de de (insanların gündüz işine gücüne bakıp akşam olay mahalline geri dönmeleri gibi) 'teneffüs'ü andıran ânlar oldu elbette, fakat bunlar karnavalın kendi 'teneffüs'leriydi, ama karnavalın kendisi asla bir 'teneffüs' değildi.

İkincisi, Gezi'deki karnavaleks kalabalık *maskülen* değil esasen *feminen* bir ruh ve bedene sahipti. Bununla kadınların orada bulunuşlarına işaret etmek istemiyorum sadece. Şüphesiz bu da önemliydi ve Gezi'ye renk katan değil asıl rengini veren de kadınların oradaki bulunuşuydu. Ama burada dikkat çekmek istediğim şey, Gezi'de vuku bulan karnavalın başka bir açıdan, bireysel bedenlerin kolektif'le ilişkisi bakımından da *feminen* bir doğaya sahip olduğu ki, bunun aslında neredeyse tüm karna-

4) *A.g.y.*, s. 283.

5) *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, çev. F.B. Aydar, Agora, 2013, s. 230.

valların paylaştığı bir özellik olduğu söylenebilir. Zira, Eagleton'ın da dikkat çekmiş olduğu gibi, "karnaval her şeyden önce bedenin çoğullaşması", vücut "birliğinin dağılmasıyla taptaze hareketli parçaların yaratılması ve mütemadiyen sınırların ihlal edilmesi demektir". Ve bu kolektifleştirici ânda, bireysel beden "kapılarını toplumsal çevresine sonuna kadar açar, böylece delikleri bir şekilde her zaman 'içeri'de olan bir 'dışarı' ile erotik alışverişin uzamları haline gelir".[6] Başka bir deyişle, bireysel beden, verili bir kolektif'e duhûl edip -ona dâhil olup- kendini onun içinde eritip yok etmez. Tam tersine, kendini kolektif'e açar, onu kendi içinde ağırlar; dolayısıyla, kolektif'in içinde kaybolmak yerine, kolektif'i kendi bedeniyle kuşatır, hatta yeri ve zamanı geldiğinde kendi bedenine kuşanır.

Nihayet *üçüncüsü*, Gezi'de vuku bulan bu *kendiliğinden, sınırsız* ve *feminen* karnavalın öznesinin *negatif kamu* olduğu söylenebilir. Kimdir bu 'negatif kamu'? Yanıt net: Hiç kimse! Bahtin, Latincede olumsuzlayıcı bir anlamda kullanılan ve 'hiç kimse' anlamına gelen '*nemo*' kelimesinin Radulfus tarafından bir insan adı olarak kullanıldığından bahseder. Radulfus böylece örneğin, "Kitabı Mukaddes'te geçen *nemo deum vidit* (hiç kimse Tanrı'yı görmedi) ifadesini, 'Nemo Tanrı'yı gördü' şeklinde yorumlar"mış. Bahtin, bu sözcüğün "resmi olumsuzlamalarla, yasaklamalarla oynanan" özgür "karnavaleks oyun"larda da kullanıldığını söyler: "Bu imge özgürlükle örülmüştür; insanı baskı altına alan ve resmi din tarafından takdis edilen bütün sınırlamalardan özgürleşmedir. Ortaçağ insanının bu oyunu neden özellikle çekici bulduğunu anlayabiliriz. 'Kimse yapamaz', 'kimseye izin yok', 'kimse bilemez', 'kimse cüret edemez' ... Bu ardı arkası gelmeyen kasvetli cümleler, şu neşeli sözlere" tercüme

6) *A.g.y.*, s. 232.

edilir: "'Nemo yapabilir', 'Nemo'ya izin var', 'Nemo bilir', 'Nemo cüret eder'."[7]

Bahtin aynı yerde ilginç bir atasözünden bahseder: *Nemo est acceptus propheta in patria*. Mealen "Hiç kimse kendi ülkesinde peygamber değildir" demekmiş. Ancak bu söz karnavalın oyuncul dilinde, "Nemo kendi ülkesinde peygamberdir" manasına gelir ve biz, hiç duraksamadan Gezi'nin peygamberinin de, öznesinin de, liderinin de bu anlamda Nemo olduğunu ve o şenlikli karnaval boyunca insanların kentlerinin sokaklarında, meydanlarında kendilerine karşı kâh savaş kâh demokrasi oyunu oynamaya çalışan ikiyüzlü bir siyasi sisteme karşı bir tür 'kontra-demokrasi', deyiş yerindeyse bir tür 'nemokrasi' pratiği sergilediklerini söyleyebiliriz. Okuyacak olduğunuz metinde temelde işte bu fikri açmaya ve tartışmaya çalışacağım. Bahtin'in *karnaval*ından yola çıktım, ama az ileride Benjamin'in *kıyamet*inden söz etmeye başlayacağım. Bunun bir sapma olmadığını gösterebilmeyi umuyorum. Zira bu noktada Eagleton'a tamamen katılıyorum: "Bahtin'in karnavalı ile Benjamin'in kıyametinin, dolambaçlı yoldan da olsa, ortak bir köke sahip olmaları pekâlâ mümkündür."[8] Bu 'ortak kök'ün ne olduğunun, daha doğrusu olabileceğinin metin içinde görünür hale geleceğini düşünüyorum.

Okuyacak olduğunuz metnin ilk hali *Redaksiyon*'un 5, 6 ve 7. sayılarında yayınlandı. Burada gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali okurun karşısına çıkarılıyor. Ayrıca doğrudan Gezi üzerine yazılmamış, ancak burada değinip geçtiğim bazı meseleleri açan dört eski yazımı da metnin sonuna ek olarak aldım. Bunların ilk ikisi benim gazeteci arkadaşım/kardeşim Ahmet Şık'ın tutuklanıp hapsedilmesi sonrasında, o bu adaletsiz, hu-

7) *A.g.y.*, s. 446.
8) *A.g.y.*, s. 242.

kuksuz tutukluluk halinden kurtuluncaya dek kendisine yazmaya karar verdiğim ve birkaçı *BirGün* gazetesinde yayınlanmış olan 'açık mektuplar' serisinden seçtiğim yazılar. İlki, 'daimonik' ve 'politik' kavramları arasındaki ilişki üzerinde duruyor ki ben -şahsen- Gezi Direnişi'nin dışarıdan, hatta bazen içeriden bakıldığında dahi 'apolitik' görünen, görülen veya böyle nitelenen veçhesinin büyük ölçüde söz konusu direnişin 'daimonik' doğasından kaynaklandığını, daha doğrusu, direnişin bu doğası görülemediği için böyle nitelendirildiğini düşünüyorum. Söz konusu yazıyı bu metne ekleme sebebim bu. İkinci ek yazı, 'kamu', 'kamusal' kavramlarını netleştirmeye ve bu kavramların demokrasi için taşıdığı kritik mana ve öneme işaret etmeye çalışıyor ki Gezi Direnişi'nde tam da bu yazıda kastettiğim türden bir 'kamusallık' halinin vücut bulduğunu ve bu bakımdan söz konusu yazının metinle birlikte okunmasının yerinde olacağını düşünüyorum. Üçüncü ek yazı, *Mesele*'nin 49. sayısında yayınlanan "Solda Yarılma: Bir Tarafta Yumurta, Öbür Tarafta Süt ve Bal" başlıklı yazımın "Yenilenen Neo-Liberal Menü: 'Az Devlet Çok Piyasa'dan 'Çok Piyasa Üzerine Makul Devlet'e" alt başlıklı bölümü. Bu alıntının da, asıl metindeki bazı noktaları daha iyi görmeye katkıda bulunacağını düşünüyorum. Nihayet dördüncü ek, *Birikim*'in 251/252. sayısında yayınlanmış olan "Daralan Sokaklar: 'Kamu'nun 'İflas'ı ve 'Kamusal Alan'ın 'Balkanizasyon'u" başlıklı yazımın, 1991'de Amerika'da bir Halk Park'ı üzerindeki politik-toplumsal çekişmeyi özetleyen bölümü. Bu çekişmenin Gezi Parkı'nda kopan fırtınanın binlerce, belki de milyonlarca habercisinden biri olarak okunabileceğini düşündüğüm için, söz konusu bölümü bu metnin ekine aldım.

Nihayet şunu söylemeliyim ki bu metni yazarken elimden birçok kitap ve makale geçti; ancak bu süre boyunca, elimden dü-

şürmediğim iki kitap vardı. Bunlardan biri, Pierre Rosanvallon'ın *Counter-Democracy: Politics In An Age of Distrust* adlı kitabı;[9] diğeriyse, Alain Badiou'nun Türkçe'ye *Tarihin Uyanışı* başlığıyla çevrilen kitabıdır.[10] Elimden çıkan metin, bu iki önemli kitap arasındaki gizil sohbet, açık gerilim sayesinde örülmüştür, diyebilirim. Dolayısıyla, okuyacak olduğunuz metnin, liberal demokrasinin içinden geçtiği, daha doğrusu içinde bulunduğu 'çağ yangını'ndan acilen kurtarılması gereken 'demirbaş'ların dökümünü yapan Rozanvallon ile asıl kurtulmamız gereken yangının 'liberal demokrasi' dediğimiz rejimin ta kendisi olduğunu düşünen Badiou arasında gidip gelen bir dokusu var. Kusurlar, bu iki önemli düşünürün görüşleri arasındaki 'doku uyuşmazlığı'ndan ziyade (Bahtin'in 'karnaval'ı ile Benjamin'in 'kıyamet'i arasındaki akrabalığı hatırlayın) olsa olsa örgü hatalarından kaynaklanmıştır ve elbette, söylemeye bile gerek yok, sadece ve sadece bana aittir.

Kısacası efkâr-ı umumiye budur.[11]

---

9) Çev. A. Goldhammer, Cambridge, 2008.

10) Çev. M. Erşen, Monokl, 2011.

11) Bu ifadeyi ve açıklamasını Cemal Kafadar'ın keyifli dilinden okumak faydalı olacak: "Sadece Habermas'ın idealleştirmesi olan bir rasyonel iletişim alanı değil söz konusu olan, kamuoyu araştırmalarının tespit ettiği şey hiç değil. Bourdieu, çoktan göstermişti böyle bir kamuoyunun olmadığını. Kamunun efkarı dedi ve kodudur, aldı ve verdidir, güft u gü'dur, kiyl u kaaldir, ah u zar'dır, allem ve kallemdir, hesap ve kitaptır, aşna ve fişnadir, alkış ve kargışıtır, icabında bir kaş göz hareketidir, ve tabi kamusal alanda iletişim mekanizmaları üzerinden dolaşıma giren bir sürü fikirdir. Benim kamuoyu dediğim şey -eski deyimle 'efkar-ı umumiye'. Burada hem fikir kelimesinin çoğulu olarak 'efkar'ı düşünüyorum hem 'efkarlı' olma halini. Kamuoyu medya denilen şeyin tahakküm hamlesine teslim olmadığını gösterdi Gezi'de. Konuyu 'algı yönetme' ya da 'psikolojik harekât' gibi yerlere çekmek isteyenler de var muhakkak ama 'karakamu'nun efkarı onları da aşar. Bu vakada kamu, şehrin rantа dayalı kalkınma girdabına ve dayatmacılığa isyan ederek, devletlülere karşı şehirlülerin 'kent hakkı'nı savundu. Bu konularda toplumun her kesiminde rahatsızlık vardı ama kamuoyu araştırmalarının radarının altında seyreden rahatsızlıklar ifade edildi. 'Buramıza geldi' deme raddelerinde ne çok insan varmış" ("Şehirlülerün Devletlülere 'Kent Hakkı' Ayaklanması: Vaka-i Geziyye"), http://www.arkitera.com/soylesi/566, erişim 8 Mayıs 2014.

GİRİŞ

Spinoza'nın sözünü etmiş olduğu '*fluctuatio animi*', yani ruhun üzüntü ve sevinç, keder ve keyif, elem ve neşe arasında dalgalanışı, sadece bireylerin hayatında değil, şüphesiz toplumların tarihinde de gözlemlenebilir. Hatta diyebiliriz ki insanların hayatı gibi toplumların tarihi de esasında uçsuz bucaksız bir 'üzüntü, keder ve elem okyanusu'nda zaman zaman yükselen ânlık 'sevinç, keyif ve neşe dalgaları'ndan ibarettir. Bu itibarla, Gezi Direnişi'nin doksan yıllık Cumhuriyet tarihimizde yaşanmış en sevinçli, en keyifli ve en neşeli kolektif ruh kabarışı olduğu rahatlıkla söylenebilir sanırım.

Şu ân itibarıyla bu kabarış sönmüş, yükselen dalgalar artık kıyıya vurmuş ve biz -mecalsiz- kendimizi yeniden şu uçsuz bu-

caksız 'üzüntü, keder ve elem okyanusu'nun içinde bulmuş olabiliriz. Fakat hiç şüphe yok ki, dün bizi bir ânlığına da olsa kucaklayıp sürükleyen o sevinç, keyif ve neşe dalgası henüz tamamen teskin olmuş değil. Şu ân ruhumuzda olmasa da en azından hafızamızda yankılanıyor o dalga ve biz hatırladıkça da yankılanacak. Okuyacak olduğunuz metin, işte bu dalgaya, onun yankılarına adanmış; bu ân'a, onun anısına sadakatle yaklaşmaya, onun cevherini her şeyden sakınıp korumaya, hiç değilse közünü küllendirmemeye hasredilmiştir, diyebilirim.

Aşağıda Gezi'nin her şeyden -hatta belki de öncelikle kendimizden- sakınıp korumamız gerektiğini düşündüğüm cevherinin ne olduğuna dair şahsi fikrimi dile getirip temellendirmeye çalışacağım. Bu minvalde, bu metnin birinci bölümünde, önce Gezi'yi anlamaya, kavramaya ve kuşatmaya yönelik mevcut ve muhtemel algı çerçevelerine değinip Gezi'nin esasen önümüze nasıl bir ufuk açmış olduğuna dair düşüncemi ana hatlarıyla ortaya koymaya ve hemen ardından, söz konusu algı çerçevelerine tekabül eden siyaset tarzlarını belirlemeye çalışacağım.

Bu metin boyunca takip edecek olduğum iddia aslında son derece basit ve net. Gezi'nin cevherini tutuşturan ve parlatan iki temel insani his olduğunu düşünüyorum: *öfke* ve *neşe*. Gezi'nin açığa çıkardığı ve de onun cevherini tutuşturan bu öfkenin, esasen, 'liberal demokrasi' denen politik sistemin, başka bir deyişle 'reel politik' pratiğin kriziyle ilişkili olduğunu düşünüyorum. Bu düşüncemi metnin ikinci bölümünde açmaya ve temellendirmeye çalışacağım.

Gezi'de açığa çıkan ve de onun cevherini parıldatan neşe ise, bana öyle geliyor ki, Gezi'de vücuda gelen muvakkat 'kamusallık' haliyle ilişkilidir. Dolayısıyla, öfke bir 'boşluk', neşe ise -tam tersine- bir 'doluluk' haliyle ilişkili görünüyor. Gezi'de her bi-

rimiz birer yurttaş olarak hem demokrasinin boş yüzüyle, yani onun 'demos'suz salt 'kratos' haliyle karşı karşıya geldik (öfkemizinin sebebi buydu) hem de kendi kendimizle buluştuk, 'demos' denen şu anonim kendiliğin, doluluğun bir ânlık vücut buluşuna tanık, daha doğrusu mazhar olduk (neşemizin sebebi de buydu sanırım). Metnin üçüncü bölümünde işte bu fikri açmaya ve temellendirmeye çalışacağım. Nihayet dördüncü bölümdeyse, solun bu 'boşluk' ve 'doluluk' hali içinde kendine nasıl bir yer bulabileceğine dair düşüncelerimi, önerilerimi kısaca ortaya koyup tartışmaya açacağım.

1
GEZİ'NİN UFKU: NEREDEN BAKMALI?

"... bu hareketlerin öğrencileri olmamız gerekiyor, aptal öğretmenleri değil. Çünkü bu hareketler, uzun zamandır yürürlülükte olmadıklarına kendimizi inandırmaya çalıştığımız birkaç siyasi ilkeye, kendi icatlarına has bir deha içerisinde, can veriyorlar. Ve özellikle de Marat'ın durmadan hatırlattığı şu ilkeye: özgürlük, eşitlik, bağımsızlaşma söz konusu olduğunda, her şeyi halk ayaklanmalarına borçluyuz."[1]

1) Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*, çev. M. Erşen, Monokl Yayınları, s. 170.

ÜÇ FARKLI ALGI ÇERÇEVESİ

Sağda solda, ama en çok da sosyal medya denen, mahrem alana yaslanıp kamusal alana dil uzatma imkânı tanıyan sanal alemde rastladığımız şu "Garp cephesinde yeni bir şey yok!" hissiyatındaki gamsız tasasız sinik tavrı ve de olayı kendi davalarının hanesine yazdırtmaktan, kendi meselelerini gündeme getirme vesilesi kılmaktan başka dertleri olmayan fırsatçı politik eğilimleri şimdilik bir kenara bırakırsak, Gezi Direnişi'nin memleketimizde esasen üç farklı algı çerçevesi içinde kuşatılmaya, kavranmaya çalışıldığını söyleyebiliriz: Gezi'de -sırasıyla- '*komplo*'nun, '*skandal*'ın izlerini arayan ve '*olay*'ın müjdelerini bulmaya çalışan üç farklı bakış; Gezi'nin farklı, hatta birbiriyle tamamen alakasız yanlarını tarayan üç farklı ufuk.

Bunların ilki epeyce kararlı ve elbette bir o kadar da karanlık bir ufuk. Direnişin doğrudan muhatabı olan iktidar mensuplarının ve onların yanında, daha doğrusu arkasında saf tutmuş kalemşörlerin, tayin edilmiş ya da bu göreve kendiliğinden talip olmuş entelektüel muhafız birliklerinin ufkundan bakıldığında Gezi apaçık bir komplo ürünüdür. Bu bakış açısına göre, 'faiz lobisi'nden 'Ergenekon'a uzanan o bildik iç ve dış mihraklar heyulasının marifeti, belki öngörülemiş ama her ân beklenen meşum eylemlerinden biridir Gezi; dolayısıyla, bir tür 'sivil darbe' teşebbüsü ya da apaçık bir askeri darbe çağrısı, davetidir ve bu sıfatla, bir ân önce ve her ne pahasına olursa olsun savuşturulması gereken bir bela, derhal ve külliyen sindirilmesi, hatta yok edilmesi gereken bir musibettir.

İkinci ufuk, epeyce ikircikli; dolayısıyla biraz alacakaranlık bir bakış. Bu konumun iki asli temsilcisi olduğunu düşünüyorum: Kürt Hareketi ve kritik referandumda 'yetmez ama evet'

diyerek iktidara 'yola devam' vizesi veren liberaller. Gezi Direnişi ve onun başka yerlerde tetiklediği paralel ya da müteakip eylemler, her iki taraf açısından da -elbette tamamen farklı sebeplerle- bariz bir skandal etkisi yaratmış gibidir. En azından beklenmedik, dahası ân itibarıyla pek de arzulanmadığı anlaşılan, dikkat dağıtıcı bir 'kaza' olarak...

Bu algının Kürt Hareketi açısından şüphesiz kendince haklı sebepleri var. Zira hükümetle, dolayısıyla devletle yarı resmi müzakere sürecine girmiş olan bir hareketin, zorlu mücadeleler sonucunda, nihayet kısmen de olsa karşısına oturtmuş olduğu muhatabının politik meşruiyetini tehdit eden böyle bir direniş karşısında duraksaması gayet doğal.[2] Buna karşılık, söz konusu

2) Ahmet Türk'ün *Radikal*'e verdiği, tam da Öcalan'ın kendilerini Gezi'yi doğru dürüst okuyamamakla eleştirdiğini bildirdiği röportajda dile getirdiği iki cümlenin Kürt hareketinin söz konusu ikircikli konumunu açık biçimde ortaya koyduğunu düşünüyorum. Burada Ahmet Türk, bir yandan "...Kürtler eşit yurttaşlık temelinde bir yaklaşımın ortaya çıkmasını istiyor ve Türklerle birlikte yaşamayı esas alıyor" der, diğer yandan da, "Türkiye devletinin Kürtlerin bir halk olduğunu anlaması ve ona göre siyaset oluşturması gerek"tiğinden bahseder. Bana öyle geliyor ki bu cümlelerin ilki Gezi'de meydana gelmiş, meydanlara çıkmış yurttaş hareketini muhatap almayı, kaderini onunla birleştirmeyi gerektirir gibidir. Zira orada, kendilerini muhatap olarak görmeyen devlete karşı bir yurttaş hareketi vücut bulmuştur ve bu hareket -doğası gereği- Kürtlerin kadim dertleriyle, eşit ve özgür yurttaşlar olarak tanınma talebiyle kardeşlik kurmaya meyillidir. Buna karşılık, Ahmet Türk'ün ikinci cümlesinin muhatabı -kendisinin de açıkça deklare ettiği gibi- devlet; başka bir deyişle, tam da meşruiyetini Gezi eylemlerinin askıya aldığı -en azından tehdit ettiğini söyleyebileceğimiz- iktidardır. Dolayısıyla Kürt hareketinin Gezi Direnişi sebebiyle karşı karşıya kaldığı beklenmedik, kritik soru bence şu oldu: Muhatabınız kim, İktidar mı, o iktidara itiraz eden yurttaş hareketi mi? Alain Badiou, Suriyeli ve hatta Yunan, İspanyol ve dahi Filistinli, İsrailli birçok insanın kendi kentlerinin meydanlarında toplanıp "şu son aylarda, çeşitli dillerde ve bu dillerin çeşitli renklerinde, özünde şunun gibi bir şey" söylediğinden bahsetmişti: "Ülkemin devleti tarafından temsil edilmesi aldatıcıdır! Siz hepiniz, kuvvetli Batılılar veya yükselen Çinliler veya [değersiz addedilmiş] dünyaların kardeşleri, bakın bize, dinleyin bizi! Size burada, bu meydanda, bu caddede, gerçek ülkemizi, sahici öznelliğimizi sunuyoruz." Bugün biz bu hitabın Gezi sayesinde Türkiye'de de -neredeyse kelimesi kelimesine- yankılandığını söyleyebiliriz sanırım. Bunun 'romantik' bir hülyanın sedası olduğu, gerçekçi hiçbir bir tınıya sahip olmadığı

liberallerin Gezi Direnişi karşısında sergilemiş olduğu ikircikli duruş, daha doğrusu duraksama çok daha tuhaf, dolayısıyla çok daha sorunlu görünüyor. Zira onlar bu duruşu -Kürt Hareketi'nin aksine- kendi davaları *uğruna* değil tam da kendi davaları *pahasına* tercih etmiş, daha doğrusu -ironik bir biçimde- tercih etmek durumunda kalmış gibidirler. Öyle görünüyor ki, bu konumun temsilcileri Türkiye'de AKP önderliğinde 'liberal demokratik' bir 'burjuva devrim'i ya da böyle bir devrimin ikinci kritik raundunun yaşandığı kanaatindedirler ve bu sebeple, onların ufkundan bakıldığında Gezi, bu önemli süreç içinde her nasılsa ortaya çıkmış 'olmasaydı iyiydi' türünden bir 'skandal'a delalettir.

Bu bakış açısına göre, Gezi normal gidişatta ortaya çıkan bir tür 'anomali'nin, bir tür 'aksama'nın ifadesidir ve bu sebeple, bir bakıma hayırlı ancak derhal ve toptan evetlenemeyecek, dolayısıyla -acilen savuşturulması ya da sindirilmesi elbette arzu edilir olmasa da- bir ân önce teskin edilip kontrol altına alınması kesinlikle zaruri olan tekinsiz bir vakıadır. Bu konumun temsilcileri, Türkiye'de bir 'liberalleşme', 'demokratikleşme', hiç değilse bir tür 'sivilleşme' sürecinin yaşanmakta olduğundan o denli emindiler ki Gezi'nin, liberal demokrasi denen politik sis-

---

söylenebilir elbette. Bu hitabın kulağınıza nasıl geleceği, nihayetinde, büyük ölçüde sizin ne türden bir 'gerçeklik' içinde yaşadığınıza ve bu gerçeklik içinde ne gibi bir 'hülya'ya sahip olduğunuza bağlı. Dolayısıyla hülyası neredeyse gerçeğe dönüşmeye başlamış bir hareketin, başkasının hülyasının peşine düşmek, başka bir hülyaya kapılmak yerine kendi gerçeğinin ardından gitmeyi tercih etmesi gayet doğal bir durum olarak görülebilir ve kanımca, Kürt hareketi de Gezi boyunca -elbette kurumsal düzeyde- tercihini esasen bu yönde kullanmış görünüyor. Dolayısıyla şu söylenebilir sanıyorum: Gezi'nin en hareketli günleri esnasında bile iktidarla görüşmelerin duraksatılmadan sürdürülmüş olması, Kürt hareketinin kendi siyasal talepleri doğrultusunda ikircikli değil esasen kararlı bir tavır sergilediğini gösteriyor. Ancak büyük ölçüde söz konusu görüşmelerin seyrindeki dalgalanmalara endekslenmiş olsa da, Kürt hareketinin bizatihi Gezi eylemleri karşısında kararsız, ikircikli bir tutum sergilediği söylenebilir.

temin küresel ölçekte yaşamakta olduğu krizinin hem yerel bir ifadesi olduğunu hem de bünyesinde bu krizin olası devasını içerdiğini görmediler, göremediler ve kendilerini, Gezi'nin asi ruhunu teskin edip evcilleştirmeye ve ardından hükümeti, hatta münhasıran onun başındaki adamı, Başbakan Erdoğan'ı hizaya getirme işine koşmaya adadılar.[3] Bu noktaya ikinci bölümde geri döneceğiz. Ancak şimdi kısaca yukarıda sözünü etmiş olduğumuz üçüncü ve son algı ufkuna; Gezi'de 'olay'ın müjdelerini bulmaya çalışan bakış açısına değinelim.

---

3) Bu konumun tipik ifadesinin Murat Belge'nin *Taraf*'ta Gezi'yi konu edinen hir iki köşe yazısında hulunahileceğini düşünüyorum. Belge, "Gerçeklikten Korkulmaz" başlıklı köşe yazısında, Gezi şokunu şöyle tarif eder: "Mayıs'ta 'günlük güneşlik', Haziran'da 'toz duman' içinde hir ülke!" Belge'ye göre, "Mayıs ayına kadar Türkiye bu dünyanın normal ülkesi"dir; "birçok alanda ... karşılaştırılabilir ülkelerden daha başarılı bir yol" izlemektedir. Ama Gezi birdenbire bu gidişi sekteye uğratır, daha doğrusu gidişatta meydana gelen bir sapmayı açığa çıkarır ve ardından bambaşka bir ülkeye uyanırız. Şüphesiz Belge, Gezi 'patlaması'nın bir 'komplo' olmadığını; "işaretleri (...) nicedir beliren", "birikmiş" bir "enerji"nin "hu zaman diliminde ve hu biçimde" açığa çıkmasından ibaret olduğunu düşünür. "Mayıs'ta gördüğümüz Türkiye, Haziran'da baştan aşağıya değiştiğine göre," der Belge, "Haziran'da [Mayıs'ta olacak herhalde –Ş.A] yeterli netlikte görmediğimiz şeyler varmış. Yani gerçekliğin önemli bir kısmı göz önünde değilmiş." Gezi protestosu, Belge'ye göre, hu bakımdan hayra alamet bir 'patlama' olarak görülebilir: "bazı örtüler açılıp saçılıver"miş ve "göz önünde olmayan bazı şeyler görünür" olmuştur. Nedir şimdi görünür hale gelmiş olan? Belge net biçimde tasvir eder: AKP'nin "önderlik düzeyinin demokrasi ve modern dünya anlayışının sınırları" apaçık biçimde "göz önüne serilmiş"tir. Belge, hir sonraki köşe yazısında odağı iyice netleştirir: "Bu 'sınırlar', bugünün koşullarında, Başbakan'da başlıyor ve Başbakan'da bitiyor." Meselenin bu türden 'psikolojik' bir indirgemeye tabi tutulmasının altında, aslında köklü bir psikolojik -daha doğru hir ifadeyle psiko-politik- tedirginlik yattığı söylenebilir: 'Gezi protestosu'nun 'dizginlerinden boşanıp' AKP iktidarını yerinden etmesi, dahası olası bir darbe yoluyla başkalarının (örneğin 'ulusalcılar'ın) dizginleri ele geçirme tehlikesi. Bu derin korkunun, söz konusu konumun ikircikli tavrının mimarı ve/veya mihmandarı olduğu söylenebilir sanıyorum. Söz konusu ikinci 'ikircikli' bakış açısını külliyen olmasa da, önemli ölçüde mevcut iktidara mahkûm eden derin hir korkudur bu. Murat Belge'nin 'olay'ın sebebini psikolojikleştirmesinin ardından, aynı indirgemeci yöntemi bizzat 'olay'a da uygulaması bu bakımdan oldukça manidardır: "Tabii 'insan psikolojisi' diye bir şey var. Bir tepkinin boşalması, bir duygusal yoğunluğun gevşemesi vb. Gezi protestosu bu açıdan kendi miadını doldurdu. Öbür taraftan, İstanbul hayatını durduran etkile-

İlk iki algı çerçevesini doğru ve adil bir biçimde ele aldığımı iddia edemem elbette. Ancak bunların oldukları haliyle zaten mevcut, yani 'olay'dan önce fiilen var olan, bu sebeple esasen sahiplerine ait ufuklar olduğunu; dolayısıyla, Gezi'nin bizatihi önümüze açtığı ufku görmek bakımından epeyce sınırlı, kusurlu, hatta büyük ölçüde 'kör' kaldıklarını söyleyebilirim. Zira Gezi'nin önümüze -fiilen olmasa da potansiyel olarak- açtığı yepyeni ve bir hayli aydınlık, ancak elbette aynı zamanda -kelimenin her iki anlamıyla- 'göz kamaştırıcı' bir ufuk olduğunu; dolayısıyla, söz konusu 'olay'a kendi perspektifimizden bakmak yerine, öncelikle kendimize, sonra da etrafımıza bu 'olay'ın açtığı ufuktan bakmanın daha doğru ve daha anlamlı olacağını düşünüyorum. Kısacası, dizginlerini ele geçirip 'olay'ı teskin etmeye ya da yönlendirmeye çalışmak yerine, kendimizi 'olay'a teslim etmekten, bizatihi 'olay'ın perspektifine yerleşmekten, talip olmaktan söz ediyorum.

Kendini 'olay'ın bakış açısına yerleştirmeye çalışan bir bakışın; başka bir deyişle, bakışını 'olay'ın perspektifiyle çakıştırmayı, hiç değilse buluşturmayı dert edinen bir konumun, Gezi'nin ardında 'komplo' arayan kararlı ve karanlık devletlû zihniyetle mücadele dışında yapabileceği herhangi bir şey, örneğin yürütebileceği herhangi bir makul müzakere süreci falan olamaz elbette. Zira söz konusu devletlû algı ufku zaten müzakereye kapalı, çoktan ve tamamen kendi karanlığı üzerine kapanmış

---

riyle 'sokaktaki adam'da uyandırdığı tepkiler de, sınırına dayandı." Dolayısıyla ona göre, "artık zorlamamak gerek"mektedir. "Yoksa şimdiye kadar yarattığı olumlu sonuçlar, etkiler, olumsuza dönüşmeye başlar ve eylem kendi başarısını kendi elleriyle bozar." "Bence Protesto başaracağını başardı," der Belge, "şimdi durup düşünmek, olayı analiz etmek ve anlamak zamanı"dır. Öyle anlaşılıyor ki Belge, Gezi'yi memnuniyetle karşılamaktadır; ancak 'olmuş bitmiş', durulmuş, 'miadını' zorlamayan bir olay olarak...

bir ufuktur. Ancak Gezi'yi bir 'skandal' olarak algılayan ikircikli konumla müzakereye girişmek ve bunu ısrarla sürdürmek -sadece sözünü etmiş olduğumuz şu üçüncü konumun koordinatlarını belirginleştirmek adına dahi olsa- elzem ve manidar görünüyor. Bu sebeple, aşağıda 'skandal' terimi ile Alain Badiou'nun 'olay' kavramını karşılaştırmaya ve böylece, Gezi Direnişi üzerine Badiou'nun bu kavramı eşliğinde düşünmenin, Gezi'nin 'ruh'uyla temas kurmamıza, başka bir deyişle, bakışımızı onun ufkuyla buluşturmamıza, dünyamızı o 'ruh'un ve o 'ufkun' penceresinden algılamamıza imkân tanıyabileceğini göstermeye çalışacağım.

GEZİ: BİR 'SKANDAL' MI, YOKSA BİR 'OLAY' MI?

Soruyu yanıtlayabilmek için, önce söz konusu terimlerin anlamını biraz daha netleştirmeye çalışalım. 'Skandal'la -daha önce de söylemiş olduğum gibi- şeylerin normal gidişatında ortaya çıkan 'anomali'yi, 'aksama'yı; 'hal'de, 'durum' içinde meydana gelen 'görünmez' ama doğası itibarıyla 'öngörülebilir' ve dolayısıyla 'önlenebilir' 'kaza'yı kastediyorum. 'Olay'la ise -elbette, Badiou'nun bu son derece kesif felsefi/politik kavramını epeyce seyrelterek- şimdilik, gidişatın 'normalliği'ni sekteye uğratan, daha yerinde bir ifadeyle, tam da 'normal' görünen ve görülen 'hal'in kendi özündeki 'anomali'yi açığa çıkaran 'kriz'e; deyiş yerindeyse, kaideyi bozan 'istisna'ya, gidişatı bambaşka bir mecraya sürükleme gücü yüklenmiş 'ihtimal'e işaret etmek için kullanıyorum.

Mantık diliyle ifade edersek, 'skandal'ın bir nevi *tutarsızlık*; buna karşılık, 'olay'ın ise bir nevi *çelişki* durumu olduğu söylenebilir. Tutarsız bir akıl yürütmeyi, içerdiği önermeleri yeniden

yapılandırarak ya da bir ikisini değiştirerek düzeltmek mümkündür. Ancak çelişik bir akıl yürütmeyi kendi içinde ya da kısmen restore etme imkânı yoktur; çözüm her halükârda ya tamamen o akıl yürütmenin dışındadır ya da onun kısmen dışladığı bir yerde. Ya da daha mecazi bir dille şu söylenebilir sanırım: Hem 'skandal' hem de 'olay' mevcut gidişattaki bir kilitlenme ânına delalet eder; ancak ilkinin anahtarı 'içeride', ikincisinin anahtarı 'dışarıda'dır. İlki bir 'reform' gerektirir, yani bir yeniden düzenleme; ikincisiyse bir 'devrim'. Daha doğrusu, bu ikincisinin önümüze koyduğu seçim ya yeni bir başlangıç olarak devrim ya da eski düzenin bir 'kaos' formunda devamıdır. Zira 'skandal'ın sebep olduğu 'kilitlenme'de kapı nihayetinde içeriye; 'olay'ın açığa çıkardığı 'kilitlenme'deyse her halükârda dışarıya doğru açılır.

Kısacası, 'skandal' aşıldığında gidişat kendi mecrasına geri döner; tazelenmiş, temizlenmiş ve yenilenmiş olarak... Başka bir ifadeyle, 'skandal'ın politik vaadi 'normalleşme'dir. Buna karşılık, 'olay' öncelikle 'aşılabilir' bir şey değildir; baskılanıp bastırılabilir, belki bir müddet manipüle bile edilebilir ama asla 'aşılamaz'. Sadece açılır; daha doğru bir deyişle, sadece açılabilir. Kendisine 'sadakatle' bağlı meftun takipçileri, ısrarlı ve aynı derecede yaratıcı özneleri varsa eğer, 'olay'ın bir tür 'mesih', bambaşka bir dünyanın, hiç değilse farklı bir mecranın habercisi, müjdecisi olduğu söylenebilir. Dahası, 'olay' hiçbir surette 'normalleşme' vaat etmez; tam tersine, o âna dek 'normal' diye dayatılan halin, fiili gidişatın 'sekteye uğratılması'nı, 'durdurulması'nı, hiç değilse 'duraksatılması'nı ifade eder. 'Olay'ın politik vaadi, mevcut gerçekliği öncelikle kendi 'Gerçek'iyle ve ardından asıl önemli olan şeyle, 'Hakikat'in namevcudiyetiyle yüz-

leştirmekten, tüm mevcudiyeti bu namevcudiyetin girdabına sürüklemekten ibarettir.

O halde şimdi baştaki soruyu tekrarlayalım: Gezi Direnişi mevcut gidişatta ortaya çıkan bir 'kaza', bir 'skandal' mıydı, yoksa Badiou'nun kastettiği manada, bambaşka bir mecranın müjdesini taşıyan mucizevi[4] bir 'olay' mı? Ya da şöyle soralım: Gezi, aşıldığında mevcut gidişatın kirinden pasından arınıp tazeleneceği bir normalleşme vaadi mi içermektedir, yoksa Walter Benjamin'in 'şimdinin zamanı' dediği türden, şu 'tarihin akışını durduran' 'otantik ân'lardan birine mi delalettir?

Bu hiç şüphe yok ki tepeden tırnağa politik bir sorudur ve dolayısıyla, hiç kimse böyle bir soruya 'objektif' bir yanıt bulmayı umamaz. Bulacağımız her yanıtın 'objektif' bir yanı vardır elbette; ancak kelimenin 'tarafsızlık' değil 'amaçlılık' manasında... Söylemek istediğim şu: Yukarıdaki soruya verilecek, verilebilecek olan her yanıtın, ne türden bir politik anlayışa ve ne türden politik amaçlara sahip olduğumuzla doğrudan bir ilişkisi vardır. Eğer Badiou gibi 'politik' sıfatını ismen 'politika' denen şu kadim meslekten farklı bir şey olarak görüyor ve bunu, "ortaya koyduğu kategoriler, sloganlar, önermeler"le, "bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebi"nden tamamen farklı, "bu düzeni bir bütün olarak dönüştürme"yi amaçlayan tutum ve tavırla ilişkilendiriyorsanız,[5] Gezi şüphesiz gözünüze başka bir şey olarak görünecektir, tersi durumda bambaşka bir şey olarak.

---

4) Buradaki 'mucize' sözcüğü şüphesiz yanlış anlaşılmamalı. Zira 'Olay' kesinlikle tesadüfi bir 'kaza' olarak görülemez ve bir boşluk içinde değil, 'olay alanı' denilen, yani kendisini mümkün kılan sosyo-politik bir bağlam içinde vuku bulur.

5) Akt. Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, Metis, s. 302.

Ayrıca şu da eklenmeli: Badiou'nun 'olay' dediği 'Tarih'in aktivasyon ân'ının, Benjamin'in 'şimdinin zamanı' dediği tarihsel ânın çehresini sadece geleceğin ilk ışıklarını düşüren şafak değil, aynı zamanda ve belki de esasen, içinde bulunulan halin karanlığı da belirler. Kastım şu: Gezi'nin bir 'skandal' olarak mı yoksa bir 'olay' olarak mı görüleceği, sadece geleceğe dönük politik projeksiyonlara bağlı olarak değişmez; aynı zamanda, içinde bulunulan 'hal'e, Badiou'nun deyişiyle 'durum'a, daha aşina bir ifadeyle 'statüko'ya dair görüşler, kabuller de belirleyicidir burada. Kısacası, karşımızdaki kritik soru basit ve gayet net olarak şudur: 'Hal'i, 'durum'u, 'statüko'yu nasıl görüyorsunuz? Belirsiz bir gelecek uğruna riske girmeye değecek ya da daha doğrusu, böyle bir hesabı manasız kılacak denli karanlık bir 'hal', 'durum' ya da 'statüko' içinde yaşadığımızı mı düşünüyorsunuz? Yoksa hâlâ bizi 'hal'e, 'durum'a bağlayan vazgeçemeyeceğimiz bağlarımız, 'kaybetmekten korktuğumuz zincirlerimiz' mi var?

Aşağıda işte bu sorulara vereceğimiz yanıtların bizi nasıl bir politik ufka yönelteceği, nasıl bir politik tercihle karşı karşıya bırakacağı meselesi üzerinde duracağım.

ÜÇ TARZ-I SİYASET: KATILIM, İNKÂR VE PERDELEME

"Vazgeçmek daima kötüdür. Özgürlükçü siyasetten vazgeçmek, tutkulu bir aşktan vazgeçmek, sanatsal bir yaratıdan vazgeçmek... Kötü, beni zorlayan İyi'ye sadık kalma gücümü kaybettiğim uğraktır. (...) Kötü, hakikatin tikel veya bireysel çıkarın baskısıyla kesintiye uğramasıdır."[6]

6) Akt. Duygu Türk, *a.g.y.*, s. 292.

Badiou bir 'olay' karşısında üç farklı politik tercih olduğunu söyler: katılım, inkâr ve de perdeleme. Badiou bu fiilleri üç farklı özneyle ilişkilendirir. Ona göre, bir 'olay'ın sonuçlarını sahiplenme, dahası bunları yaratma, yani 'olay'ın tetiklediği hakikat sürecine müdahil olma anlamında 'katılım', "sadakat gösteren özne"nin fiilidir. Buna karşılık, 'olay'ın sonuçlarının inkârı, 'tepkisel özne'nin; perdelenmesi ya da bulandırılmasıysa 'müphem özne'nin faaliyet alanına girer.[7]

Aslında matematiksel düşünce tarzına sadık bir filozof olarak Badiou, 'müphem'den, 'belirsizlik'ten pek hoşlanmaz; dolayısıyla her şeyi 1 ya da 0, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü arasında eksiksiz paylaştırmayı arzular ya da umar. Dolayısıyla burada da aynı matematiksel 'indirgeme'yi yapar ve bir 'olay' karşısında esasında tercih edilebilecek iki politik seçenek olduğunu söyler: ya 'olay'a ya da 'durum'a sadakat. 'Olay'a sadakat, 'durum'u 'olay'ın perspektifinden düşünmektir kısacası. 'Durum'a sadakat ise tam tersini yapmaktır. Badiou'nun bu ikinci politik tercih için önerdiği tabir 'Thermidorculuk'tur ve o, bunun "olay'ın ardından normale geri dönüşü destekleyen ve geçmiş normalliği olumlayan her tür düşünce tarafından" başvurulan bir yöntem olduğunu söyler.[8] Bu, tek kelimeyle *'statification'* yöntemidir ve 'olay'ı yeniden 'durum'un normal gidişatına kanalize etme, yani geri çevirme ya da tekrar devlet kontrolü altına alma anlamına gelir ki, Badiou için bu ikisi arasında esasta herhangi bir fark yoktur.

Kısacası, Badiou için 'inkâr' ile 'perdeleme' hemen hemen aynı şeydir ve dolayısıyla onun 'müphem özne' dediği aslında bir tür 'sözde özne' durumundadır. Yani evet, fiili var, dolayısıyla kurallara göre kendisi de var; ancak söz konusu fiilin tasarrufu başka-

7) *A.g.y.*, s. 262-263.
8) *A.g.y.*, s. 267.

sının elinde. Ya da şöyle söyleyelim: fiilinin faili ama o fiilin sonuçlarının sahibi kendisi değil. Badiou'nun ifadesiyle, restore etmek istediği 'durum'un bir *bireyi* ancak *öznesi* değil.

Gezi Olayı'na, özellikle de onun sonuçlarına ve/veya etkilerine dair üç farklı algı çerçevesi ayırt edebileceğimizi söylemiştik. Şimdi bunları yukarıdaki 'denklem' içine yerleştirelim. Gezi'nin bir 'komplo' olduğunu düşünenlerin Badiou'nun 'tepkisel özne' dediği konumun temsilcileri oldukları ortada. Buna karşılık, Gezi'de 'skandal' kokusu alanların ya da Gezi'yi bir 'skandal' sonucu ortaya çıkmış meşru ve makul bir 'patlama' olarak görenlerin de Badiou'nun 'müphem özne' dediği konumu işgal ettiklerini söyleyebiliriz sanırım. Nihayet bir de kimlikleri son derece müphem, belirsiz de olsa, bu 'olay'ın mümkün kıldığı, bu 'olay'ı mümkün kılan insanlar var ki, biz onları -yine Badiou'nun terminolojisine başvurarak- 'sadık özne'ler olarak adlandırabiliriz.

'Özne konumları' aslında üzerinde daha fazla durulmayı gerektirmeyecek kadar net. Öyleyse şimdi kısaca fiillere bakalım: 'katılım', 'inkâr' ve 'perdeleme' ya da 'bulandırma'. İlk iki fiil hakkında da fazla bir şey söylemeye gerek yok sanırım. 'Katılım'ın ne demek olduğu şahsi ve kolektif belleklere çoktan 'muhterem' bir anı olarak kazınmış halde. 'İnkar'ın nasıl bir şey olduğu da bizim için yeterince aşikâr. Fakat 'perdeleme' ya da 'bulandırma'nın ne menem bir şey olduğu hakkında birkaç şey söylemek gerekli görünüyor.

İlk elden şu söylenebilir sanıyorum: 'Tepkisel özne'nin esasen 'olay'ı inkâr etmeye ve bastırmaya yönelmesine karşılık, 'müphem özne' 'olay'ın harekete geçirdiği 'hakikat süreci'ni durdurmaya, 'durum'un restorasyonuna, normalleştirilmesine meyillidir. 'Tepkisel özne' bilfiil 'olay'a katılan bedenleri hedef alıp hem 'olay'ın kolektif bedenini hem de ona sadık öznelerin şahsi

bedenini mecazen ve/veya çoğu kez de gerçekten parçalamaya, yok etmeye çabalar. En azından sokakları, meydanları boşaltıp oradakileri 'ev'e dönmeye, çekilmeye zorlar. 'Müphem özne' ise aynı şeyleri fikirlere tatbik eder. Dolayısıyla Badiou haklıdır; yani 'olay'ın sonuçlarının 'inkâr'ı ve 'bulandırılma'sı özünde iki farklı fiil değil, onun 'Thermidorculuk' dediği politik stratejinin birbirini yankılayan iki temel çehresidir. Zira 'Thermidorculuk' -Badiou'ya göre- 'olay'ı ve onun etkilerini, sonuçlarını "durum'un yasasına göre" değerlendirmek ve bu doğrultuda 'olay'ı 'değersizleştirmek'ten ibarettir. Badiou'ye göre bu, "bir özgül siyasal periyodu, o dönemin iddialarını ve önermelerini birbirinden ayrıştırarak düşünülmez kılmak anlamına gelir ve tipik olarak siyaseti şiddetle özdeşleştirmek, teröre indirgemek şeklinde işler. İşte, 'şiddet hareketlerine karşı ahlakçı vaaz' veya siyasetin düşünülemez kılınmasıyla ortaya çıkan 'insancılık telkini, etik ve insan hakları' üzerine (fazladan atfedilen) liberal-demokratik değer (*premium*) Badiou'ya göre, bu 'Thermidorcu' stratejinin ürünüdür".[9]

Gezi Direnişi esnasında acilen devreye sokulan ve hâlâ ısrarla sürdürülen strateji de bu değil miydi? Hem 'tepkisel özne' (devlet) hem de 'müphem özne' konumları (liberaller) bu stratejinin aktörleri, takipçileri değil miydi? Ayşe Uysal'ın, direnişin hemen ertesinde kaydettiği üzre, "(e)ylemler karşısında iktidarın şaşkınlığının geçmesinin ardından daha görünür olan" strateji, "göstericileri 'iyi' ve 'kötü' göstericiler olarak kendi içinde bölmek"[10] değil miydi? Uysal, "Gezi Parkı içindeki 'samimi çevreci eylem-

9) *A.g.y.*, s. 268.
10) "Protesto Halkı İsyana Teşvik Eder Mi?: Protesto Eylemlerinin Kaynağı Olarak Polis Şiddeti", *Birikim*, Temmuz-Ağustos, 291/292.

ciler' ile çevrede konumlanan ve bu samimiyetten yararlanmaya çalışan 'marjinaller' arasında başbakanın, valinin vs. yaptığı ayrım tam da buna işaret etmez mi?" diye sormuştu. Ancak sormak gerek: Bu ayrımı yapanlar, devlet erkânından ibaret miydi? Elbette, hayır! Zira bu 'bölücü' tavır, Uysal'ın da belirttiği gibi, o ândan itibaren hızla -ne yazık ki- bizzat direnişçiler arasında yer alan ya da gönlü onlardan yana olan bazı kesimlere de bulaştı.

Oysa Gezi Direnişi her adımı hak eden direniş gibi, her mucizevi 'olay' gibi mevcut 'hal'i, fiili 'durum'u ister istemez 'kaos'a sürükleyen, bu sebeple -tek kelimeyle- 'deemonik' bir eylemdi.[11] Tabiri caizse, içinde meleklerin ve şeytanların kol gezdiği, hatta kol kola gezdiği anaforik bir eylemdi Gezi. İşte bu noktada, 'tepkisel özne' konumuna sıkışan iktidarın ve 'müphem özne' konumuna çekilen liberallerin farklı bir üslûp ve farklı araçlarla aynı şeyi gerçekleştirmeye, 'olay'ın etkilerini kontrol altına almaya, bu sayede nihayetinde 'durum'u kurtarmaya kalkıştıklarını söyleyebiliriz. 'Deemonik' direnişin çekirdeğini iyice kendi içine sıkıştırıp oradakileri 'masum melekler'e ve eylemin kütlesini/kitlesini çeperlere doğru çekiştirip 'melun şeytanlar'a indirgeme arzusundan başka bir şey değildi bu ve elbette, devletlû 'tepkisel özne'nin 'masumlaştırma', liberal 'müphem özne'nin 'mutenalaştırma' marifetiyle ulaşmayı arzuladıkları, niyetledikleri asıl hedef, Gezi Direnişi'nin 'politik' veçhesini budamak; deyiş yerindeyse, 'olay'ı 'durum'u kurtaracak biçimde 'temize çekmek' idi.

Ulus Baker'in çok önceden altını ısrarla çizmiş olduğu gibi, günümüz 'kanaat toplumları'nda yurttaşların devlet nazarında -şahsen ve kollektif olarak- birbirine dönüşümü tamamen devletin kendi insiyatifi altında olan iki çehresi var: devrevi 'sandık

11) 'Deemonik' sözcüğünün daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Ek: 2.

"Spinoza bu duyguya genel olarak 'kızgınlık' adını verir, ama ahlâkî değil basbayağı siyasal bir kızgınlıktır bu ve tabi olanların (*subditus*) yapılan bir kötülüğün ardından birleşip başkaldırmalarına yol açar; kimi zaman aralarından yalnızca birine kötülük yapılmıştır, ama onlar sanki hepsine yapılmış gibi hissederler" (F. Lordon, *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*, Metis).

orjileri'ni katılım dışında tüm siyasal sorumluluklarını devlete, hiç değilse kurumsal formal siyasete devretmiş 'masum' yurttaş ya da halk ve de fiili ya da potansiyel 'terörist'.[12] Biz 'Gezi Olayı' boyunca, büyük ölçüde devlet, ancak hiç de azımsanmayacak ölçüde devletten -Badiou'nun tabiriyle- nemalanan kesimlerce, bu tuhaf adlandırma oyununun insanlara, halka tatbik edildiğine şahit olduk. Dönemin ve halin gerekleri çerçevesinde 'terörist' lakabının 'darbeci'yle eşleştirilmesi dışında esasta ciddi

12) Gezi'nin eğer varsa en önemli talihsizliklerinden biri, kendini anlamaya, kavramaya, dillendirmeye en yatkın ve en yakın kuramcısını vaktinden önce yitirmiş olmasıydı belki de. Ulus Baker'in yukarıda sözünü ettiğimiz görüşünü temellendirdiği makalesi için bkz: "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme", *Dolaylı Eylem* içinde, der. Ege Berensel, Birikim Yayınları.

bir değişiklik yoktu. Zira her halükârda devletin 'uysal bendeler', 'masum yurttaşlar' istediği ve elinde/ağzında hazır tuttuğu bu melun lakapları, söz konusu isteğe boyun eğmeyen herkesin kafası üzerinde bir Demoklates Kılıcı gibi sallandırdığını gördük, görüyoruz.

Şimdi soralım: Gezi tam da bu türden, insanların kafaları üzerinde Demoklates Kılıcı gibi sallandırılan bir demokrasi anlayışına ve düzenine karşı sergilenmiş açık ve net bir direniş değil miydi? Gezi, liberallerin onu sıkıştırmaya çalıştığı masum 'sivil itaatsizlik' sınırlarını aşan, tam da Bernard E. Harcourt'un işaret ettiği tarzdan bir 'siyasi itaatsizlik' hareketi değil miydi? Harcourt'un belirtmiş olduğu gibi, "yasa koyucu kurumları ya da yönetim yapısını yerinden etmeyi değil, var olan yasaların adaletsizliğini gözler önüne sererek yasaları değiştirmeyi" amaçlayan bir 'sivil itaatsizlik' hareketinden ziyade, "tersine, yönetilme biçimimizin ta kendisine" direnen[13] çok daha köklü bir 'siyasi itaatsizlik' hareketi değil miydi Gezi?

Kederli Kafka, bir zamanlar kendisine, "Üzülme, her şey düzelecek," diyen arkadaşına, "Her şey yeterince düzgün zaten," demiş. Gezi'nin öfkeli ve neşeli 'sadık özne'leri de, Badiou'nun ifadesiyle, "hak talebini isyana ve 'düzenli geçiş'i tüm kopuşlara" tercih eden 'müphem özne'lere aynısını söylerdi sanırım: Bizim bütün derdimiz ve kederimiz sizin o üzerine titrediğiniz şu iltizam, bu düzenle ilgili zaten. Ve şunu eklerlerdi: Bizim bütün öfkemizin sebebi, sizin 'düzeniniz'. Neşemiz ise sizin asla görmek istemediğiniz, hiçbir zaman göremeyecek olduğunuz bambaşka bir alemden geliyor. Metnin izleyen bölümlerinde işte bu fikri açmaya çalışacağım. Öfkemizin sebebini ve neşemizin kaynağını...

---

13) "Siyasi İtaatsizlik", *İşgal Et: İtaatsizlik Üzerine Üç Tez* içinde , çev. E. Ersavcı, Kolektif Kitap, s. 69.

2
LİBERAL DEMOKRASİNİN KRİZİ: GERÇEĞİN ÇÖLÜNE HOŞGELDİNİZ!

GİRİŞ

Bu metnin ilk bölümünde Gezi'yi kuşatmaya, kavramaya ve anlamaya yönelik üç farklı algı çerçevesi olduğundan söz etmiştim. İktidara göre Gezi bariz bir 'komplo' ürünüydü; 'liberal' çevreler açısındansa bir tür 'skandal'. Buna karşılık bizatihi Gezi'nin önümüze açtığı yepyeni bir ufuktan da söz edebileceğimizi dile getirmiş; onu, Badiou'nun 'olay' kavramı eşliğinde anlamaya çalışmanın mümkün ve manidar olacağının altını çizmiştim. Şüphesiz, bu bakış açılarının temelsiz hezeyanlar olduğunu düşünüyor ve iddia ediyor değilim. Söylemek istediğim şey, bunların her birinin rasyonel ve gerçek bazı dayanaklara

sahip farklı hassasiyetlerin ürünü olduğu. Gezi karşısındaki konumumuza bağlı olarak onda 'komplo'nun, 'skandal'ın ya da kastettiğimiz manada bir 'olay'ın emarelerini bulabilirsiniz elbette. Bütün mesele, bakışınızı nereye odakladığınızla ilgili.

Taksim Gezi Parkı Direnişi süreç içinde hem kendi çeperlerine doğru hem de başka yerlerde tetiklediği dalgalara doğru gittikçe -gördük ki- ortaya çıkardığı formlar, forumlar ve buralarda dile getirilen talepler, seslendirilen itirazlar bakımından epeyce karmaşıklaşan bir 'olay'. Ben -şahsen- bu metnin ilk bölümünde altını çizmiş olduğum gibi, 'kaynak'ta, olayın ilk ânlarında diyebileceğimiz denli sınırlı bir zaman diliminde beliren, o 'ân'da ve o 'yer'de parıldadığını düşündüğüm bir şeyin ısrarla takip edilmesi gerektiği kanaatindeyim ve bu yazıda önermek istediğim şey de esasen bu türden bir hassasiyet.[14] Bu sebeple, burada bakışımı, belki de artık 'tarih olduğu' söylenebilecek o parıltıya odaklamaya çalışacağım. Deyiş yerindeyse, 'olay mahali'ne geri dönmekten yanayım. O ândan itibaren geçen bunca zamanın 'enkaz'ı altında hâlâ parıldayan bir cevher; asla gözden kaçırılmaması, daha da önemlisi, asla gözden düşürülmemesi gereken 'umumi lakin muhterem'[15] bir tecrübe olduğunu düşünüyorum çünkü.

---

14) "Bu toz duman altında... Haziran hareketinin iyimser rikkatle baktığımız cevheri korunabilecek, işlenebilecek mi? Bir kazanım olarak iktisap edebilecek mi? Bir 'devrimde devrim' olacak mı; insanları dönüştüren bir deneyim, muhalefetin, politikanın, demokratikleşme ve özgürleşme mücadelesinin dönüşmesine katkıda bulunacak mı? Yoksa yetersizliğini, darlığını açığa vurduğu yapılara yeni moral ve 'kadro' kaynağı temin etmekten mi ibaret kalacak? Yine kendi kelimeleriyle konuşan, yine mizahî, yine 'abiciliğe' mesafeli 1995-98 Öğrenci Koordinasyonu hareketinde olduğu gibi... Çok ümitler peydahlayıp çok çabuk unutulan 2009/10 Tekel direnişinde olduğu gibi... Her halükârda... o cevhere ihtiyacımız var, o cevherin işlenmesine ihtiyacımız var" (Tanıl Bora, "Gezi Direnişi: Bir Yanımız Bahar Bahçe...", *Birikim*, Sayı: 291/292, s. 26).

15) Fecr-i Âtî'nin 'Sanat, şahsi ve muhteremdir.' ilkesine atfen (Ş.A).

Bu odak daraltmasının ihtiva ettiği tehlikenin farkındayım elbette. Zira daha önce de dikkat çekmiş olduğumuz gibi, Gezi Direnişi'nin ilk günden itibaren ve bugüne dek mütemadiyen iki temel baskı ve baskılamaya maruz kaldığını biliyoruz. Bunlardan biri -malum- iktidar ve avenesinin olayı kuşatıp toptan itibarsızlaştırma ve kriminalize etme hamleleriydi. İkincisiyse, liberal çevrelerin eylemi 'çitleyip' mutenalaştırma marifetiyle kısmen kucaklama, sahiplenme çabaları. Bu metnin ilk bölümünde, bu hamle ve çabaların ilkinin failine -Badiou'nun terminolojisine başvurarak- 'tepkisel özne' olarak işaret etmiş; ikincisininse, 'müphem özne' olarak adlandırılabileceğini söylemiştik. Yine orada, bu iki konumun nihayetinde 'olay'ın müstakbel *talihine* değil de 'durum'un mevcut *kaderine* sadakat bakımından birbirlerinden pek uzak düşmediklerine dikkat çekmiş; fakat metnin ikinci bölümünde, 'olay'a sadakat gösteren 'katılımcı özne' konumunu tartışırken malum devletlû zihniyetle değil, daha çok müphem 'liberal' bakış açısıyla müzakere yürütmeye çalışacağımızı söylemiştik. Aşağıda işte bunu yapmaya çalışacağım. Zira Zizek'in başka ama ilişkili bir bağlamda dile getirmiş olduğu gibi, bugün protestocular, direnişçiler "sadece hasımlarının değil aynı zamanda kendilerini destekler görünüp muhalefeti etkisizleştirmek, zararsız bir ahlâki jeste dönüştürmek için çabalayan sahte dostlarının da farkında olmak" durumundadırlar.[16] Bu 'sahte dostlar', yumruklayan, teklemeyen devlet güçlerinin aksine 'Olay'ın katılımcı sadık öznelerine sarılıyormuş gibi görünebilirler ama onların bu 'şevkat'ini -tam da Zizek'in dikkat çektiği üzere- tıpkı boks maçında

16) *Tehlikeli Rüyalar Yılı*, çev. M. Öznur-B. Özkul, EncoreYayınları, 2014, s. 112.

rakibin darbelerinden korunmak ya da alacağı yumrukları etkisiz hale getirmek için ona sarılmaya çalışan ürkek ve telaşlı boksör gibi davranıyor olmalarına borçlu olabiliriz.[17]

Kısacası, metnin izleyen bölümlerinde, eğer başarabilirsem, Gezi'nin -bu iki işgalci güç, itibarsızlaştırma ve mutenalaştırma 'birlikleri' arasına sıkışmış- müstesna yerini ve anlamını açmaya çalışacağım. Umarım Gezi hakkında, onun anlamını bulandırmadan okunmaya, üzerinde düşünülmeye değer bir iki laf edebilir; bu direnişin, bedenlerimizde ve ruhlarımızda yarattığı Spinozacı 'neşeli' dalgalanmayı, onun etrafında ilk ândan itibaren ısrarla, sebatla örülmeye çalışılan 'kederli' duyguların insanı mecalsiz bırakan akınlarına rağmen takip etmeyi başarabilirim.

Bu metnin önceki bölümünde Gezi'nin cevherini parlatan ve tutuşturan iki temel insani his olduğunu söylemiştim: öfke ve neşe. Aşağıda işte bu fikri açacağım. Önce insanları meydanlara, sokaklara çıkaran öfkenin sebebine ve mahiyetine bakacağız. Sonra da, orada meydana gelen neşenin sebebi ve mahiyetine...

---

17) Burada şahıslardan değil konumlardan söz ettiğimi özellikle vurgulayayım. Bu yazının üçüncü bölümünde, Gezi'nin öznesi olarak 'kamu' kavramını ele alırken daha açık biçimde ortaya koyabileceğimi umuyorum ama şimdilik şunu belirteyim ki, 'liberal' sözcüğünü kullandığım her yerde şahısları değil belirli bir duruşu kastediyorum. Zira Gezi'de kendisini 'liberal' olarak adlandıran birçok kişinin aktif olarak bulunduğunu biliyoruz. Şüphesiz, bu sadece 'liberaller' için değil başka bazı 'ideoloji' ya da görüşler için de geçerli. Badiou'nun özne ve birey kavramları arasında yaptığı analitik ayrım belki burada işimize yarayabilir. Onun bu kavramları eşliğinde şöyle düşünüyorum: Biz belirli 'görüş', 'ideoloji' ya da 'konum'ların bireyleri olarak Gezi'ye dahil olmuş, daha sonrasında bu 'Olay'ın içinde, yanında ya da hatta karşısında yine aynı sıfatlarla konum almış olabiliriz; ancak, 'Olay' esnasında, bütün bunları unutup bambaşka bir özne haline geldiğimiz bir ân var ki, işte bu yazıda ben tam da bu 'ân'ın ve onun bu 'katılımcı, sadık özne'sinin mahiyeti ve manası üzerinde durmak istiyorum.

"Kapitalizm, meşruiyetini 'siyaset-dışı' görünmesinden alır; devletin meşruiyeti ise kapitalizmle veya toplumsal çatışmanın başka araçlarıyla hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünmesine dayanır."[18] *Kısacası, liberal kapitalist sistemin işletim mantığı basitçe şudur: herkes kendi 'iş'ine baksın, çark dönsün!*

Gezi'de Ne Oldu?

Sanırım bu yazının genel çerçevesine yöneltilebilecek en temel eleştirel soruyla başlamamız gerek: Niçin 'olay mahali'ne geri dönmek ve çoktan geçip gitmiş bir 'ân'ın vazgeçilmez kıymetinden söz etmek istiyorsunuz? Yanıt basit: Gezi'nin vuku bulduğu 'ân' geçip gitmedi ve o 'ân'ın vücut bulduğu 'mahal' hâlâ orada, ortada. Bilindiği gibi Antik Yunan düşüncesi *kronos* ve *kairos* olmak üzere iki farklı zaman kavramına sahipti. Bunların ilki kronolojik, ardışık bir zaman anlayışına işaret ederken; ikincisi, özel bir olayın vuku bulduğu belirsiz, deyiş yerindeyse *kronos*'u askıya alan bir 'ân'a delalet ediyordu. Başka bir deyişle, *kairos* bir tür 'zamansız zaman', yani tam da 'zamanın zamanı' idi; sonsuz bir 'ân', içi tepeden tırnağa 'Olay'la dolu zaman... Teolojik-mistik dil, 'bu dünya'nın 'öte dünya'ya temas ettiği 'ân' derdi buna; politik-seküler dil ise ufukta 'başka bir dünya'nın belirdiği 'ân'...

'Gezi Ruhu' lafının aşırı ve bunca özensiz kullanıma rağmen hâlâ içinin boşalmamış olmasının sebebi, sanırım onun *kronos* üzerinde değil de *kairos* içinde yaşıyor olmasında aranabilir. Dolayısıyla Gezi'nin sonuçlarını dert edinen, örneğin onun yakla-

18) Wendy Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. E. Ayhan, Metis Yayınları, 2010, s. 108.

şan seçimler üzerindeki olası etkilerini merak eden bir zihniyetin, esasen *kronos*'un takipçisi olduğu ve dolayısıyla Gezi Ruhu denen şeyi pek anlayamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Oysa bana öyle geliyor ki Gezi bizden 'başlangıç'ı dert edinmemizi, *kairos*'un sakini olarak düşünmemizi, müteakip olası sonuçlar değil, asıl hâlâ o 'ân'ın içinde kıpırdayan ve her daim kıpırdayacak olan imkânlar üzerinde düşünmemizi talep ediyor.

Gezi'den durmadan bir 'özne' gibi söz ediyor olduğumun farkındayım. Bu gramer yanılsaması, her yanılsama gibi gerçeği epeyce eğip büküyor, yamultuyor ama yine de nihayetinde o gerçeğin hamuruyla iş görüyor. Şunu söylemek istiyorum: Gezi'den bir 'özne' olarak söz etmek elbette doğru değil; ama Badiou'nun kastettiği manada bir 'Olay' olduğunu söylediğimizde, aslında onun bu sıfatla bir tür 'öznellik ortamı' olduğunu da söylemiş oluyoruz. Dolayısıyla şu söylenebilir sanıyorum: Gezi, bizatihi bir özne değildir elbette; ama bizim, yani mevcut halin, 'durum'un belirli bireylerinin aktif birer özne haline gelmesine imkân veren bir 'Olay'dır. Gezi bu anlamda İstanbul'da, Taksim'de Gezi Parkı gibi ufacık bir mahalde başlamış, ancak öncelikle ve esasen sanal iletişim kanallarının, özellikle de 'sosyal medya' denen ağların eliyle hızla başka mekânlara yayılmış, müteakip zamanlarda nüksetmiş müstesna bir 'olay', muazzam bir 'öznellik ortamı'dır, diyebiliriz. Deleuze ve Guattari, bir 'Olay' "tepetaklak edilebilir, bastırılabilir, nötrleştirilebilir, ihanete uğrayabilir, fakat hükmü olan bir şey vardır ortada" derler ya,[19] şüphesiz Gezi için de aynen geçerlidir bu. Kısacası, hakkında hüküm vereceğimiz değil, hakkımızda hüküm vermiş bir 'Olay' vardır. Dünyamıza başka bir dünyanın eli değmiş; *kai-*

19) Akt. Bülent Diken, *İsyan, Devrim, Eleştiri: Toplum Paradoksu*, çev. C. Evren, Metis, 2011, s. 212.

ros'un sonsuz zamanı çalışmaya başlamıştır bir kere ve bize düşen, artık onun bu hükmünün mahiyetini anlamaktır sadece.

Merkezinde Taksim'deki Park Direnişi'nin olduğu ancak hem başka mekânlara yayılan hem de başka zamanlarda nükseden Gezi Olayı'nın öne çıkan, daha doğru bir ifadeyle, öne çıkarılması gereken dört temel veçhesi olduğu söylenebilir: Bu Direniş özünde; 1) 'sivil', 2) 'kendiliğinden', 3) 'çoğul' ve 4) 'post-politik' bir protesto hareketidir. 'Post' ön ekli kavramların içeriğinin memleketimizde kullanılır kullanılmaz boşaldığının farkındayım. Ancak bu kavramı kullanmakta ısrar edeceğim. Çünkü Gezi Olay'ın en önemli veçhesinin bu olduğunu; daha doğrusu, ilk üç veçhenin kendilerini nihayetinde -diyebiliriz ki toplamda- bilcümle bu son veçhede gösterdiğini düşünüyorum.

İlk veçhe, yani 'sivil' bir hareket olma vasfı aslında Gezi'nin en bariz, en renkli yüzü. Zira bu hareket *özel* (tikel) boyutta 'kentli', *genel* boyutta 'Türkiyeli' ve de *evrensel* (tümel) boyutta 'Dünyalı' olma vasfını haiz *nev-i şahsına münhasır* (tekil) bir yurttaş hareketi olarak görülebilir.[20] Taksim'de ve de başka yerlerde toplanan kalabalıklar ve direnen topluluklar; kentleri, ülkeleri ve dünyaları neo-liberal ekonomik-politik-kültürel güç odakları tarafından -kendilerine asla ve katiyen danışılmadan, dahası varlıklarına aldırış dahi edilmeden- pervasızca dizayn edilen yurttaşların doğal öfkesinden müteşekkildir. Küçücük Gezi Parkı'nı o ân ve hâlâ İstanbul'un, Türkiye'nin ve giderek Dünya'nın ortasındaki kocaman bir 'meydan'a, devasa bir 'kamusal alan'a dönüştüren işte bu sivil (kentli/dünyalı) yurttaş hareketidir, diyebiliriz. Kısacası, bu asimetrik güç dünyasından şu ya da bu şekilde, şu ya da bu ölçüde dışlanmış yurttaşlardır bunlar ve dı-

20) 'Tikel', 'tümel' ve 'tekil' niceleyicilerin manası için bkz. Ek: 2.

şavurdukları öfkeleri, dile getirdikleri itirazları kelimenin tam anlamıyla 'post-politik'tir. Kendilerini habire öteleyen bir politik sistemin ötesine, ister istemez, yani tercihen ya da kendiliğinden geçmişlerdir çünkü. Böyledir; zira mevcut ve hegemon politik sistem, onlara bir yurttaş olarak ayaklarını basabilecekleri herhangi bir politik zemin, kendilerini politik olarak ifade edebilecekleri neredeyse hiçbir mecra bırakmamıştır. Deyiş yerindeyse, politik sistemden mecburi 'hicret'e zorlanmışlardır. Ya dört ila beş yılda bir düzenlenen 'politik hac'larda veya arada bir ihtiyaç hâsıl olunca düzenlenen 'politik umre'lerde sandık başına gidip oy atma veya kanaat bildirme dışında kendilerinden başka bir şey beklenmeyen 'politik mümin'lere dönüştürülmüşlerdir ya da böyle bir şeye dönüştürülmek istenmektedirler.

İkincisi ve tam da yukarıda bahsettiğimiz sebeple, bu hareket 'kendiliğinden' bir kalkışmanın ürünüdür. Kelimenin tam anlamıyla 'örgütsüz'dürler bir kere. *Örgütsüz örgütlenmişlerdir.* Kendilerini 'apolitik' olarak niteleyişleri de, başkaları tarafından bu şekilde nitelendirilmeleri de benzer bir kabule dayanır: mevcut herhangi bir partinin ya da hareketin üyesi, herhangi bir ideolojinin temsilcisi değildirler. Daha doğru bir ifadeyle, bu sıfatlarla çıkmamışlardır ortaya; bizatihi insan olarak -herhangi bir partiyi, hareketi ya da ideolojiyi temsilen değil, hatta aslında bir yurttaş olarak bile değil- bizatihi kendileri olarak, bedenen olarak oradadırlar ve bu 'çıplak' duruşlarını koruma konusunda ısrarlıdırlar.

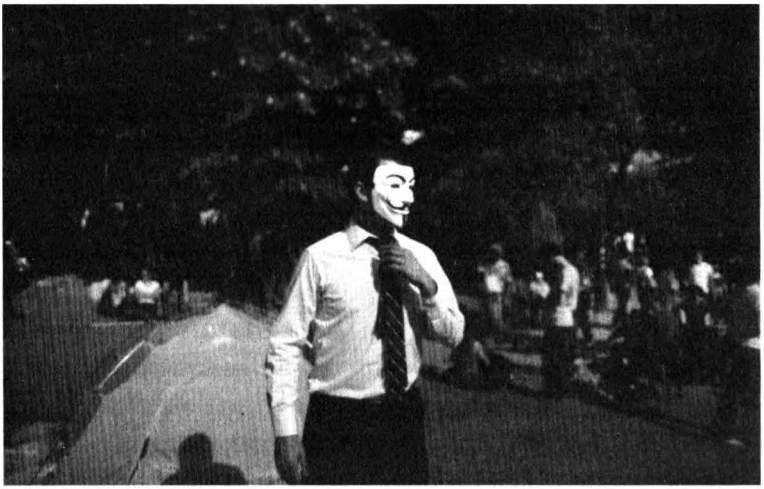
Üçüncüsü, 'çoğul' bir duruş sergilerler. Hem 'renksiz', 'kuru' bir kalabalık değildirler hem de tek bir rengin, tek bir flamanın, bayrağın altına toplanıp kendi içlerine kapanmamışlardır. Aslında hareketin 'kendiliğindenliği' ile 'çoğulluğu' arasında doğrudan bir ilişki vardır; her ikisine de aynı zamanda 'sivil' bir

çehre kazandıran doğrudan bir ilişki... Hatırlayalım! Hrant Dink'in ardından da böyle bir 'kendiliğinden' biraraya gelmiş 'çoğul' ve 'sivil' bir duruş sergilenmişti bu memlekette.[21] Her iki olayda da derin ve ortak bir öfke biraraya getirmişti insanları. Oldukları gibi, kendileri olarak... Her iki olayda da flamalarını, bayraklarını, siyasal-kültürel kimlik sembollerini kuşanıp gelen irili ufaklı gruplar vardı elbet; ancak her iki halde de 'cenaze'ye -ilkinde bir insanın, ikincisinde 'birkaç ağacın- taziye evine 'düğün'e gelircesine süslenerek gelmiş gibiydiler ve doğal olarak niyetlerinin hilafına, 'göze girmek' yerine 'göze battılar'.

Özellikle Gezi Olay'ı söz konusu olduğunda ikinci ve üçüncü veçheye dair söylediklerimin epeyce tepki yaratacağının, en azından ciddi eleştirel itirazlara yol açacağının şüphesiz farkındayım. Zira Gezi'de özellikle sol örgütlerin ve diğer siyasal fikir ve inançlardan gelen birçok başka örgütün hem partizan, sempatizan hem de flama, bayrak ve her türden sembolle birlikte yer ve rol aldığını biliyoruz. Ancak ileride biraz daha açmayı ve gerekçelendirmeyi düşündüğüm sebeplerle, Gezi'de yer ve rol alan bu tür politik bireylerin ve grupların varlığına rağmen, Gezi'nin mümkün kıldığı 'öznellik ortamı'nda vücut bulan 'özneler'in, yukarıda kısaca resmetmeye çalıştığım bu 'çıplak' insanlar olduğunu ileri sürmek istiyorum.

Bana öyle geliyor ki Gezi'nin mümkün kıldığı 'öznellik' için en uygun sembol, meydanlardaki flamalar, bayraklar değil Guy Fawkes'un o ünlü gülümseyen maskesidir. "Bu maskenin altındaki etten kemikten ibaret yüz, benim benliğime ait değil," diye haykıran Fawkes'un maskesi... Politik bir fikri temsil etmeyi üstlenmemiş, fakat altında esaslı bir politik fikir saklayan, mu-

21) Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Şükrü Argın, "Daralan Kamu, Buharlaşan Siyaset ve Çıkış İmkânları", *Red Thread*, Sayı: 1, 2009.



Bir *birey* ne zaman özne haline gelir? Yanıt basit: zaman zaman. Birey kendini içinde bulunduğu 'durum'a bağlayan bağları -ki bu bazen bir kravat olabilir- gevşetip gündelik aşina yüzünü bir maskenin umumi ve müphem çehresiyle değiştirdiği zaman özne haline gelir. 'Olay' budur!

hafaza eden bir mask... Gezi'nin öznesinin -taksa da takmasa da- işte tam da böyle bir mask taşıdığını düşünüyorum: hem sistemin kendisine biçtiği kimliğin üzerini örten hem de altında esaslı bir fikir muhafaza eden çift yüzlü bir mask.

İşte bu mask, bizi nihayet Gezi'nin *dördüncü* ve son veçhesiyle yüzleşmek durumunda bırakıyor: 'post-politik duruş'. Başta da söylemiş olduğumuz gibi, Gezi'nin bu veçhesi diğer veçhelerin tümünü üzerinde toplayan, kendinde özetleyen esaslı bir mana taşıyor. Öncelikle şu noktanın altını çizelim ki: İlk üç veçheyi, yani 'sivil', 'kendiliğinden' ve 'çoğul' sıfatlarını, sırasıyla 'resmi olmayan', 'örgütsüz' ve 'karman çorman' olarak algılayan ve yargılayan bir politik kültür geleneğinin 'post-politik' sıfatını da derhal 'apolitik' olarak algılayacağı ve yargılayacağı aşi-

kâr. Oysa Gezi'nin 'post-politik' duruşu ve tavrı esasen tam da bu geleneksel politik kültüre karşı çıkar; tam da bu politik kültürel geleneği karşısına alır. Bu bakımdan, Gezi'nin meydanlarda, sokaklarda çınlayan o meşhur ve hınzır "Sık bakalım!" nidası, sadece polisin püskürttüğü kimyasal gazlara karşı değil, aynı zamanda ve belki de asıl, bu yerleşik politik kültür iklimin her ân salgılayıp durduğu kesif ideolojik 'gaz' bulutuna dikleniyordu, diyebiliriz. Şüphesiz, sadece mevcut politik sisteme değil, onun içinde yer aldığı politik kültüre de itiraz eden bir hareketin 'apolitik' ya da 'anti-politik' değil, tam tersine 'kontra-politik' bir hareket olarak nitelendirilmesi çok daha yerinde olacaktır.

Tam bu noktada, okurların bana yöneltebileceği başka bir eleştirel soruyu kendi kendime sorarak meseleyi biraz daha açmaya çalışayım: Gezi'nin öznesini ya da öznelerini 'çıplak insan'a indirgeyerek, onların duruşunun 'post-politik' doğasını mevcut politik kimliklerden uzaklıkla ilişkilendirerek, kendimi uzak tutmaya çalıştığım kesimlerin, örneğin 'liberaller'in Gezi Direnişi'ni 'mutenalaştırma' çabalarına bizzat iştirak etmiş olmuyor muyum? Hayır! Konumumu netleştirmek için önce epeyce bulanık bir önerme ortaya atayım: Gezi'nin 'kontra-politik' doğasını hakkıyla idrak edebilmek için, hem onun duruşunu 'politize etmeye' çalışan geleneksel sol tavra, hem de onu 'depolitize' etmeye çabalayan sağ ya da sol liberal tavra uzak durmak, onların her ikisinin de alamet-i farikası olan dar politik bakıştan kurtulmak gerekir.

Bu bulanık önermeyi açmak için üç ilişkili kavram arasında muvakkaten analitik bir ayrım yapmayı öneriyorum: *siyasa* (policy), *siyaset* (politics) ve *siyasal* (political). Bu kavramların ilki asimetrik idare tekniklerine işaret eder. 'Siyaset'in içerdiği ve gerektirdiği -müzakere ya da mücadele babında- simetrik iliş-

kiler 'siyasa'nın doğasına aykırıdır büyük ölçüde. Bu bakımdan örneğin Osmanlı İmparatorluğu tarihinin önemli bir kısmında 'siyaset'ten söz etmek imkânsızdır; zira, Padişah/ın tebaasına yönelik zalimane ya da adilane ama her halükârda tek yönlü 'siyasa'sından başka bir şey söz konusu değildir. Şüphesiz modern, demokratik politik sistemlerde dahi yeri vardır 'siyasa'nın. Politik kurumların, örneğin bakanlıkların idari aygıtları büyük ölçüde 'siyasa' faaliyetleriyle meşguldür. 'Siyasal', 'politik' *(political)* kavramının mana ve ehemmiyeti -bilindiği gibi- özellikle modern politik düşüncede epeyce tartışılmıştır. Ancak ben burada bu tartışmalara girmeden, tek bir noktaya -kendimce ve elbette kabaca- dikkat çekip 'siyasal'ı ya da 'politik'i sıfat olarak görüp bir isim olarak 'siyaset'in karşısına koymakla yetineceğim. Bu ayrımın epeyce işimize yarayacağını düşünüyorum. Özellikle de ele almaya çalıştığımız 'Olay', mesele bakımından.

Bu analitik ayrımıma dayanarak şunu söyleyebiliriz örneğin: 'Siyasetçi' olmadığımız, hatta 'siyaset'ten hiç hoşlanmadığımız halde 'siyasal' tavırlar sergileyebiliriz. Hatta 'siyaset' ve 'siyasetçi' karşısındaki hoşnutsuzluk, öfke, nefret hislerimizin dahi 'siyasal', 'politik' bir boyutu olduğu söylenebilir rahatlıkla ve bu ifadeler kesinlikle bir çelişki ya da tutarsızlık içermez. Şimdi bu üç kavramı aynı önerme içinde kullanarak şunu söyleyebiliriz sanırım: *Gezi, başlangıcı itibarıyla bir kentin bir kısım sakininin kendilerine dayatılan bir devlet 'siyasa'sına karşı, mevcut 'siyaset' âleminin neredeyse tümünü karşısına alarak ya da en azından bu âlemin önemli bir kısmına karşı aleni kayıtsızlığını ilan ederek isyan edişi, direnişidir ve bu tek kelimeyle 'siyasal' bir duruştur.* Ben, sadece devlete, iktidara, hükümete değil aynı zamanda muhalefet partilerine, muhalif örgütlere ve muhtelif siyasal gruplara da 'şapka çıkartan', yani onların gardlarını, pankartlarını, flamalarını, amblemlerini

indirten bu 'duruşun' içerdiği 'politik' potansiyelin önemli olduğunu ve asla harcanmaması gerektiğini; dahası Gezi'nin önümüze koyduğu ve gece gündüz çalışmamız gereken en önemli dersin bu olduğunu düşünüyorum. Ben işte bu 'politik' potansiyelin *depolitize* edilerek yok edilmesine karşı olduğum gibi, tuhaf ve komik bir biçimde *politize* edilmeye çalışılarak tüketilmesine de karşıyım.[22]

Bu yazının ilk bölümünde, Gezi'nin tam da Bernard E. Harcourt'un işaret ettiği türden -kendisinin dünyadaki 'muadili' ve aynı zamanda 'muhatab'ı olan tüm diğer 'Olay'lar gibi- bariz bir 'siyasal itaatsizlik'[23] hareketi olarak görülebileceğini söylemiştim. Gezi'nin şu ünlü duvar yazısını alalım örneğin. "Kahrolsun Bağzı Şeyler" sözü, isyanın hedefsizliğini değil de, esasında isyana hedef tayin etmenin manasızlığını ifade etmiyor mu? Her şey isyan sebebi haline gelmişse, isyana sebep aramaya gerek var mı? İspanya'daki Öfkeliler Hareketi'nin sloganı, aynı hissiyatı ifade etmiyor mu: "Ben sistem karşıtı değilim, sistem bana karşı!" Kısacacı, karşımızdaki kritik soru şu: 'Apolitizm' bu sloganın neresinde? Bu slogan eğer herhangi bir yerinde 'apolitizm' içeriyorsa, o zaman 'politika' nerede?

Guy Fawles'un maskesinden söz etmiştik. Bireysel suretlerimizi örtüp bizi anonim birer özne haline getiren şu ironik maskeden... O gülümseyen tuhaf maske ardında hangi 'kurşun işlemez' fikri barındırıyor, saklıyor olabilir ki? Sanırım, birbirini yankılayan iki fikri... Biri öfkeyle haykırılmış sert bir fikir: Seni atomize ederek bireysel varoluşuna hapseden sisteme isyan et!

---

22) Misal, Tekel işçilerinin direnişi de bu şekilde tüketilmedi mi? Onların doğası gereği 'politik' olan direnişlerinin içerdiği potansiyel, itinayla ve ihtiramla korunup harlandırılacak ya da hiç değilse közünü söndürmemeye çaba harcayacak yerde, dışarıdan ateşe tutulup politize edilmeye çalışıldığı için tüketilmedi mi bu direniş?
23) *İşgal Et: İtaatsizlik Üzerine Üç Tez*, çev. E. Ersavcı, Kollektif Kitap, s. 69.

Sana biçtiği sureti yırt! Diğeri neşeyle fısıldanmış ince bir fikir: Özne ol! Yüzünü kamuya çevir! Yüzün kamuya dönsün! Bu neşeyle fısıldanmış fikri, metnimizin üçüncü ve son bölümünde açmak için saklamaya devam edelim. Şimdi öfkeyle haykırılan şu sert fikri açalım biraz. Bunun için, Foucault'nun meşhur sözünü, yukarıda bahsettiğimiz terminoloji çerçevesinde kendimize göre tercüme edelim önce: Siyaset, geliştirdiği 'siyasalar' yoluyla hayatımızı biçimlendirmeye kalkıştığında, hayatımız 'siyasallaşır'. Aşağıda işte bu önermeyi açmaya çalışacağım.

Neo-Liberal Asimetrik İdare Toplumu

> *Savunma bakanı Donald Rumsfeld'in dâhi itiraf ettiği gibi, söz konusu olan, tanklar ve bombalarla yürütülen konvansiyonel bir savaştan ziyade bilgisayarlar ve enformasyon akışı aracılığıyla yürütülen bir siber-savaştır. Kısacası, ortada bir kredi savaşı vardır: kredi kartlarının, kredi transferlerinin ve her şeyden öte inanç ve ikna manasında kredibilitenin savaşı. (...) Rumsfeld, "Bu savaşta giyilecek üniformalar arasında, kamuflaj kadar, bankacıların tiril tiril takım elbiseleri ve bilgisayar programcılarının grunge kıyafetleri de olacak," demiştir.*[24] *Kısacası, küresel kapitalist sistemin işletim mantığı basitçe şu: Amaca giden yolda her şey mubahtır.*

Gezi'nin en hareketli ve hararetli günlerinde, direnişçilere sempati duyduğu anlaşılan bir reklam şirketi sahibinin, sosyal medyada, "Elimdeki elemanların tümünü atıp onların yerine Çarşı grubundan insanları alacağım," mealinde bir şeyler yazdığına şahit oldum. Belli ki Çarşı'nın sloganlarının yaratıcılığına

---

24) Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev. B. Özkul, Metis Yayınları, 2012, s. 144.

hayran kalmıştı adam. Bu 'hayranlık' halinde, liberal 'müphem özne' konumunun ilk bakışta son derece 'masum', hiçbir politik iması/içermesi yokmuş gibi görünen *kendiliğinden ideolojisinin* saklı olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla üzerinde itinayla durmamız, düşünmemiz gerek. Bu durumun karşımıza çıkardığı kritik soru şu: Bu sanal teklifteki gerçek tehdit ne? Ya da şöyle soralım: Gezi Olay'ı ve onun 'katılımcı-sadık özneleri' için, iktidarın şiddeti mi yoksa şirketlerin şefkati mi asıl tehlikeli olan? Zizek'in 'sahte dostlar' uyarısını hatırlayın. Bizi tekmeleyenlerin düşman olduğu son derece aşikâr da, bize her sarılanın dost olduğu aynı ölçüde aşikâr mı? Ben olmadığı kanaatindeyim ve yukarıdaki soruların esaslı bir *soruna* işaret ettiğini düşünüyorum. Açayım.

Bu yazının ilk bölümünde, Gezi etrafında olup biten olaylara 'skandal' gözüyle bakan müphem liberal konumun, Türkiye'de AKP önderliğinde 'liberal demokratik' bir 'burjuva devrimi' yaşandığı ya da böyle bir uzun soluklu devrim sürecinin ikinci kritik aşamasının gerçekleşmekte olduğu kanaatine dayanarak hareket ettiğini söylemiştim. Şüphesiz bu konum için 'skandal', Gezi olaylarına değil esasen söz konusu 'devrim' sürecine ait bir olumsuzluk. Bu bakış açısına göre, Gezi'nin anlamı ve önemi, bu süreçteki bir kilitlenmenin, duraksamanın belirtisi olmaktan ibaret. Gezi bizim önümüze tartışmamız gereken bir sorunsal değil, aşmamız gereken bir sorun koyuyor, o kadar! Böyle mi? Sanmıyorum. Öyleyse biraz daha yakından bakalım.

Türkiye'nin uzun süredir bir 'devrim yanılsaması' içinde yaşadığını düşünüyorum. Bu yanılsama büyük ölçüde AKP'nin askeri vesayeti geriletme hamlelerinden kaynaklanıyor. Liberal konum açısından AKP'nin bu bakımdan bir 'devrim' gerçekleştirdiği kesin. Onların duraksadığı, şüpheye düştüğü nokta, AKP'nin bu

'liberal devrim'i kendi muhafazakâr otokrasisiyle taçlandırma temayülü içine girmiş olma ihtimali ya da gerçeğiyle ilgili. 'Pasif devrim' bizi yavaş yavaş diktatörlüğe mi götürüyor? Liberal konumun sorusu bu, fakat bence sorunu da bu. Sorun; çünkü Türkiye'de AKP sayesinde 'pasif' bir şekilde gerçekleşen dönüşüm süreci bir 'devrim' değildi, 'liberal' bir 'devrim' hiç değildi!

Bu 'devrim' yanılsamasının, büyük ölçüde 'liberal' konumun neo-liberalizm ve asıl önemlisi neo-liberal küresel kapitalizm hakkındaki bilinçli ya da bilinçsiz körlüğünden kaynaklandığını düşünüyorum. İnsanın, 'devrimler çağı'nın kapandığı, 'Tarih'in sona erdiği ve/veya ereğine ulaştığı iddiasıyla kurulmuş bir neo-liberal âlemde, tam da bu âlemin dördüncü-beşinci dereceden sakini haline gelmiş kendi ülkesinde 'liberal' bir 'devrim' yaşandığı zannına kapılması bence büyük bir yanılsama. İki temel sebeple büyük bir yanılsamadır bu. *Birincisi*, neo-liberal 'karşı-devrim'in sadece komünist, sosyalist, sosyal demokrat fikriyata ve pratiğe karşı değil, aynı zamanda klasik liberal fikriyata ve pratiğe karşı da gerçekleştirilmiş olduğu gerçeğine körtür. *İkincisi*, neo-liberalist fikriyatta pek net olmasa da neo-liberal pratikte bariz biçimde ortada olan başka bir ilişkili ve son derece önemli hakikate; liberalizmin 'ekonomik', 'siyasi' ve 'kültürel' boyutları arasında klasik paradigma içerisinde yapılagelen ayrımın günümüz koşullarında artık analitik olarak dahi imkânsız hale geldiği gerçeğine körtür.

Zizek bir yerde, Papa'ya ait bir belge *Urbi et Orbi* (Şehir için ve Dünya için) olarak damgalandığında, bunun sadece şehre, Roma'ya değil bütün Katolik dünyasına ait olduğunun göstergesi sayıldığını söyler ve post-sosyalist Macaristan'daki gelişmeleri değerlendirmeye çalışan bazı entelektüellerin kendilerini *urbi* ile kısıtlayıp durumun *orbi* boyutunu görmemezlikten gel-

diklerini ve bunun ciddi bir hata olduğunu belirtir. Zizek, kendi ülkelerinin *urbi*'sine odaklanıp küresel kapitalizmin *orbi*'sinin duruma dahlini görmemezlikten gelen liberallere Max Horkheimer'a referansla şu kritik hakikati hatırlatır: 1930'larda "Kapitalizmi eleştirmeyenler, Faşizm konusunda da ağızlarını açmasın," diyorduk. "Bugün şöyle diyebiliriz: Neo-liberal dünya düzeniyle ilgili eleştirel bir görüşü olmayanlar Macaristan (biz ekleyebiliriz ki Tunus, Mısır, Türkiye, Yunanistan, İspanya, vs.) konusunda da ağızlarını açmasınlar."[25]

Bizim 'liberallerimiz'in söz konusu yanılsaması da bu tür bir odak daraltmasından kaynaklanıyor, diyebiliriz. Bu bakımdan onların meşhur neo-liberal mottoyu hiç anlamamış oldukları, daha da kötüsü tamamen yanlış anlamış oldukları söylenebilir, sanıyorum. Zira küresel davranıyorlar ama yerel düşünüyorlar. Liberal demokrasinin yerel ölçekte şu ya da bu şekilde, şu ya da bu derecede ancak hemen her yerde yaşamakta olduğu derin krizde, neo-liberalizmin küresel ölçekteki hegemonyasının dahli olduğunu görememelerin sebebi bu olmalı.

Peki ama, nedir bu kriz? Başka bir yerde uzun uzun tartıştığım için[26] burada kısaca anıp geçeceğim bir süreçle doğrudan ilgili olduğunu düşünüyorum bu krizin. Neo-liberal küresel kapitalizmin inşa ve yapılanma evreleri arasında bir ayrım yapmanın ve neo-liberal fikriyatta ve pratikte devlet karşısında sergilenen tavrın bu süreç esnasında nasıl değiştiğini gözlemlemenin liberal demokrasinin fiili krizini algılamak bakımından son derece önemli ve faydalı olduğunu düşünüyorum. Kısaca şu söylenebilir sanıyorum: Neo-liberalizmin küresel ölçekte

25) *A.g.y.*, s. 60-61.
26) "Soldaki Yarılma: Yumurta Bir Tarafta, Süt ve Bal Diğer Tarafta", *Mesele Dergisi*, Sayı: 49, 2011. Söz konusu makalenin ilgili bölümü için bkz. Ek-3.

inşa aşamasında klasik liberal motto revaçtaydı: 'az devlet'. Devletin küçültülmesi... Bu evrede temel neo-liberal dert, tasa buymuş gibi görünür ve ilk bakışta klasik liberal dert ve tasayla hemhal gibidir. Ancak dikkat sarf edildiğinde görünürdeki bu benzerliğin altında esaslı farklılıklar seçilmeye başlanır. Devletin küçültülmesi klasik liberalizmin 'ideal'idir bir kere, neo-liberalizmin ise 'misyon'u... İlkinin devleti küçültmek gibi bir tasası vardır, en azından düşünce olarak; oysa ikincisinin tasarısıdır bu ve ilginçtir, büyük ölçüde bizatihi devlet tarafından hayata geçirilmeye çalışılan, geçirilen tam anlamıyla politik bir tasarıdır bu. Yerine göre darbeler (Şili, Arjantin, Türkiye, vs.), yerine göre demokratik süreçler (ABD, İngiltere, vs.), yerine göre 'kadife devrimler' (Çekoslovakya, Polonya, vs.) marifetiyle gerçekleştirilen bu tasarı, aslında devletin kamusal yüklerinden kurtarılması, deyiş yerindeyse 'ekonominize' edilmesi, yani hem daha 'iktisatlı' kullanılması hem de iktisadi mantığa hapsedilip bir şirket formunda yeniden inşa edilmesi anlamına gelir.[27]

---

27) Wendy Brown devletin neo-liberal yapılandırılmasının üç temel veçhesine dikkat çekmişti: 1) Devletin açıkça piyasanın ihtiyaçlarına yanıt verir hale gelmesi ve böylece kendini yeni bir meşruiyet formuna dayandırması. Bu yeni meşruiyet formunda devlet artık Fransız Devrimi'nin ilkeleri çerçevesinde halkın evrensel temsilcisi olarak hareket eden anayasal bir kurum değil, kendini esasen ekonomik faaliyetlerin garantörü olarak takdim eden bir örgüttür ve kendini tarihsel bir misyona değil, daha çok ekonomik büyümeye referansla meşrulaştırır. 2) Bizatihi devlet piyasa rasyonalitesiyle kuşatılmış ve doldurulmuştur. Politik söylem hemen her alanda girişimci bir dil çerçevesinde iş görür. Sadece kendisini piyasanın hizmetine sunmaz, aynı zamanda kendisi de bir piyasa aktörü gibi/olarak düşünür ve davranır. Nihayet 3) -ki bu aslında 1) ve 2)'de özetlenen veçhelerin biraraya getirilmesinden ibarettir- ekonominin sağlığı ve büyümesi, hem devlet ekonominin sağlığından bizzat sorumlu olduğu için hem de bizatihi kendisi ekonomik rasyonalite çerçevesinde örgütlendiği için devletin meşruiyetinin temeli haline gelmiştir. Bu sebeple, "Ekonomi bu, aptal!" lafı bir kampanya ilkesi olmaktan çok daha fazla bir şey, neredeyse yeni devletin Anayasa'sının birinci ilkesi haline gelir. Daha ayrıntılı bilgi için makalenin orijinaline bakılabilir: "Neo-Liberalizm and the End of Liberal Democracy", *Theory and Event*, 7 Ocak 2003.

MASK versus KASK: Mask "birörnekliğin ve benzerliğin, özellikle de kendine benzerliğin şen şakrak reddiyle" (Bahtin) bireylere kamusal bir yüz bahşeder; kask ise devletin açık yüzsüzlüğünün ifadesidir.

Bu sürecin 1990'larda devreye giren ikinci evresindeyse, devlet karşısında görünüşte bambaşka ama aslında aynı mantığın devamı olan farklı bir yaklaşım sergilenir. Neo-liberalizm inşa evresini aşıp yapılanma evresine geçtiğinde temel mottosunu da rektifiye eder: 'az ama öz devlet'. Küçülmüş (kamusal yüklerinden kurtulmuş) ancak güçlü (yetkin ve etkin) bir devlet. Bu dönüşüm, Zizek'in kullandığı terminolojiye başvurarak şöyle formüle edilebilir: Küresel sistemin *orbi*'sindeki ülkeler için güçlü devlet, güçlü ordu ve güçlü polis teşkilatı; sistemin *urbi*'sindeki ülkeler içinse zayıf ordu ve güçlü polis teşkilatı. Bu bakımdan, neo-liberal yapılanmanın bu evresinde özellikle sistemin *urbi*'sinin çekim alanına genellikle askeri darbeler marifetiyle dâhil edilen birçok ülkede, askeri yönetimlerin tedricen tasfiyesi ve askeri vesayetin kontrollü biçimde geriletilmesi gibi görünüşte 'demokratik' uyum süreçlerinin devreye sokulması epeyce manidardır. Bu konuyu fazla uzatmayacağım; çünkü başka bir noktaya odaklanmak istiyorum. Bu sebeple, Latin Amerika örneğine bakıp buralarda 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında gerçekleşen askeri darbeleri destekleyen, fi-

nanse ve motive eden küresel şirketlerin, 1990'lardaki 'demokratik' süreçlerin de arkasında yer aldığı gerçeğine işaret etmekle yetineceğim.[28]

Kısacası, neo-liberal küresel kapitalizm bu evresinde, birçok yerde 'temiz eller' operasyonu başlattı ve yürüttü ama aslında katilin ellerini yıkaması babında temizlik operasyonlarıydı bunlar. Bu asla üzerinden atlanmaması gereken bir durum elbette; fakat ben, yukarıda da belirttiğim gibi burada, söz konusu süreçlerin yarattığı krizin başka bir yönüne dikkat çekeceğim: *asimetrik idare toplumlarının doğuşu*. Öyle görünüyor ki, neo-liberal 'az ve öz devlet' anlayışı, aslında 'asimetrik idare' tekniklerinin devreye sokulmasından başka bir anlama gelmiyor. Başka bir yerde, Subcomandante Marcos'un bir zamanlar şahane bir mecaza başvurarak, neo-liberal devletin üzerindeki kamusal yükleri teker teker çıkarıp yüzümüze fırlatışını politik bir 'striptiz'e benzettiğinden söz etmiş ve naçizane, bunun tuhaf bir 'striptiz' olduğuna dikkat çekmiştim. Tuhaftı; çünkü neo-liberal devlet 'soyundukça' görünmez hale geliyordu.[29] Bir tür 'saf devlet', 'safî devlet' ki neo-liberalizmin 'az ama öz' devletten kastı bu olmalı;

---

28) Bkz. Naomi Klein, *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, çev. S. Özgül, Agora Kitaplığı, 2010, s. 166-175. Klein, Arjantin'de askeri diktatörlük döneminde ağır işkencelere maruz kalan Sergio Tomasella'nın, 'demokratikleşme' süreci sonrasında verdiği bir konferansta, "kendisine kötü muamele eden askerlerin adını vermek yerine, Arjantin'in süregiden ekonomik bağımlılığından fayda sağlayan yerli ve yabancı şirketlerin adlarını sıralamayı tercih ettiği"ni söylüyor (s. 174). Tomasella, askerler ile şirketlerin aynı 'ordu'nun mensubu olduklarını yaşayarak görmüş ve anlamış. Bu durumu, bizde 12 Eylül'ü badiresiz atlatmış, hatta sessizce desteklemiş ve sonrasında inşa edilen neo-liberal düzenin şirketlerinde iyi makamlara gelmiş ve bugün 'liberal' postuna bürünüp karşımıza geçmiş ve bize, bizi bırak, o günlerde ağır işkencelerden geçen insanları o paşaları desteklemekle suçlayarak 'demokratlık' dersi vermeye kalkan insanların durumuyla mukayese etsek, sanırım olup biteni anlamak için başka bir bilgiye ihtiyacımız kalmaz.

29) *Krizden önce, Krizden Sonra: Yaşlanan İnsanlık, Gençleşen Kapitalizm*, Söyleşi: O. Akınhay, Agora Kitaplığı, 2009, s. 153.

fiili vücut bulma hali itibarıyla sistemin *orbi*'sinde müphem bir 'güvenlik', *urbi*'sindeyse bariz bir 'polis devleti'... Ama her hâlükârda, Wacquant'ın çarpıcı bir biçimde özetleyiverdiği gibi, neo-liberalizm her yerde "daha az sosyal devlet, daha çok ceza devletidir".[30]

Şu da eklenmeli elbette: Marcos'un 'siyasi striptiz' dediği süreç, devletin sadece kamusal yüklerinden kurtulması anlamına gelmiyordu. Asıl önemli olan, devletin aynı zamanda, yani tam da kamusal yüklerini teker teker ve külliyen üzerinden atarken aslında bir bakıma kendini *depolitize* ediyor olmasıydı ki, onu görünmez kılan da buydu zaten. Foucault gibi düşünürlerin ısrarla işaret etmiş oldukları gibi, neo-liberal 'idari-zihniyet'in asıl numarası buydu ve dolayısıyla, bu 'idari-zihniyet'in eleştirel bir analizi, kendisini neo-liberal hegemonya altında 'politikanın ricatı'ndan ya da 'piyasanın egemenliği'nden söz etmekle sınırlamak yerine, bütün bunların toplamını ifade eden ve sözümona 'politikanın sonu' denen sürecin bizatihi kendisini politik bir program olarak görmek ve açıklamak durumundadır.[31] Zira neo-liberal koşullar altında devletin 'siyaset'ten ricatı, aslında onun 'kamu'ya hücum 'siyasa'sının -diyebiliriz ki 'proje'sinin ya da daha uygun bir ifadeyle, 'operasyon'unun[32]- asli bir parçasıdır.

Bu bölümün başında Wendy Brown'dan ve izleyen alt başlıkta Richard Kearney'den yaptığımız alıntılar, aslında liberal kapitalizm ile neo-liberal kapitalizm arasındaki temel farkı gayet çarpıcı biçimde ortaya koyuyor. Bir zamanlar ekonomi (kapitalizm) ile

30) "Bourdieu'yle Birlikte", çev. E. Koytak, *Cogito*, YKY, Sayı: 76, s. 449.
31) Thomas Lemke, "Foucault, Governmentality, and Critique", *Rethinking Marxism Conference*'a sunulmuş makale, University of Amherst, 2000.
32) Günümüz politika dilinin giderek daha fazla başvurduğu bu sözcüğün içerdiği politik 'şiddet' ve etik 'şirret' üzerine bkz. Tanıl Bora, "Operasyon", *Birikim*, Sayı: 287, 2014.

siyaset (devlet) arasındaki mahcup, neredeyse mahrem ilişkinin zaman içinde nasıl küstah, pornografik bir ilişkiye dönüştüğünü görmek mümkün bu alıntılarda. Dolayısıyla, kapitalizmin şu ân içinde yaşamakta olduğumuz neo-liberal evresinin en ayırt edici vasfının, öncelikle kendi tarihinin entelektüel veçhesine 'ihanet' olduğu söylenebilir, rahatlıkla. Açıkçası artık kendi 'olay'ına dahi sadakat göstermeyen, tam tersine sırt çeviren; deyiş yerindeyse, Adam Smith'i bile mezarında ters çevirecek işler yapan, gerçekten 'yüzsüz' bir kapitalizm evresinde yaşıyoruz. Ekonomi, siyaset, kültür alanları arasındaki eski ve köklü dolaylı ilişkileri, hürmetkâr ayrımları tek tek yıkan arsız bir kapitalizm bu. Şirketi devlete, devleti şirkete dönüştüren değil, bu ikisi arasındaki ayrımları buharlaştıran; köprüleri teker teker yıkıp ara konumları istimlâk eden bir kapitalizm...

Sonuç olarak şu söylenebilir sanıyorum: Neo-liberalizmin 'az ve öz' sıfatlarıyla, bizim 'safi' sıfatıyla andığımız devlet, yurttaşlarının hayatını asimetrik idare teknikleriyle bir tür 'siyasa' meselesi haline çevirir ve dolayısıyla, hayatımızın hemen her alanını ve hemen her veçhesini 'siyasal'laştırır. Hayatımız onun asimetrik 'siyasa'larının hedefi haline gelmiş ve bizlerin yurttaşlar olarak bu güçle politik müzakere ve mücadele sürecine girme imkânımız hem zemin hem de mecra olarak tükenmişse, bu özetle şu demektir: 'saf devlet' ile 'çıplak yurttaş' karşı karşıya... Gezi'de işte bu *hayati* karşılaşmanın gerçekleştiğini düşünüyorum. *Kronos*'un tuttuğu saatte bir 'ân'lığına ama *kairos*'un tutuk saatinde sonsuza dek yankılanacak bir karşılaşma...

Bu bakımdan, Gezi Direnişi'ne katılanların 'apolitik' olarak nitelendirilmeleri ya da politik özneler olarak değil de bir 'komplo'nun figüranları olarak görülmeye ve gösterilmeye çalışılmaları gerçekten de 'traji-komik' bir durum. Zira bu post-politik Dire-

niş'in, bu kollektif 'siyasi itaatsizlik' eyleminin belki de tek ve en önemli *politik* başarısı, mevcut politik sistemin, hatta mevcut politika yapma tarzlarının tümünün krizine işaret etmesiydi, diyebiliriz. Dolayısıyla, Başbakan'ın ağzından onları sandığa, formel siyasal sistemin ağlarına geri dönmeye davet eden devlet, aslında bu tavrıyla kendi 'apolitik' doğasını deşifre etmekten başka bir şey yapmamıştır, diyebiliriz. Trajik olan da budur zaten. Zira cin şişeden çıkmıştır bir kere ve onu yeniden sandığa tıkmak artık imkânsızdır. Bu imkânsız işe kim kalkışırsa kalkışsın, hali mecburen komik olacaktır. Dolayısıyla, her zaman karşısında Guy Fawkes'un o sonsuz tebessümünü bulacaktır.

Daha önce de söylemiştim: Fawkes'un o ironik yüzünün altında devletin bize biçtiği kimliği yırtıp atan öfkemiz gizli. Çehremizdeki o sonsuz tebessümün; o bulaşıcı, o çoğalan gülümsemenin sebebiniyse, bu metnin üçüncü ve son bölümünde ele almaya çalışacağım.

3
KAMUSALLIK VE SOL: HAKİKATİN VAHASINA HOŞGELDİNİZ!

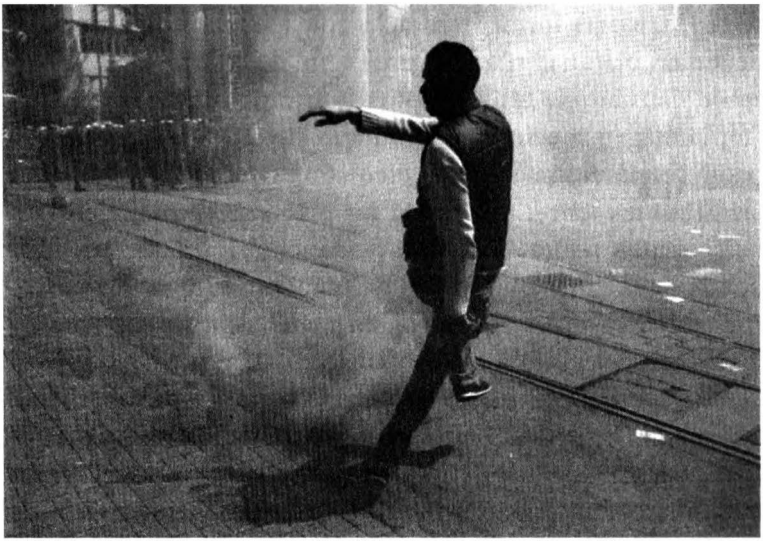
GİRİŞ

Bu yazının önceki bölümlerinde ilkin Gezi Olayı'nın Türkiye'de esasen hangi algı ufukları içinden algılanmaya çalışıldığını ortaya koymaya çalıştım. Bu minvalde, Gezi'nin kendi özgün ufkunun, onu bir komplonun veya skandalın parçası olarak algılamaya ve kuşatmaya çalışan ufukların tam karşısına düştüğünü ve yazı boyunca bu yeni, özgün ufku taramaya çalışacağımı söyledim. Kısacası, Gezi Olayı'na dışarıdan bakmak yerine, bizatihi onun bakışına dikkat kesilmemizin; onun bakış açısına yerleşmemizin önemini vurguladım. Deyiş yerindeyse, Gezi

Olayı'nı gözlemlemek yerine, onunla göz göze gelmeyi göze almak gerektiğini ileri sürdüm.

Daha sonra, Gezi'de sokağa dökülen öfke ve orada kendiliğinden neşet eden neşeden söz ettim. Metnin ikinci bölümünde öncelikle bu öfke hissi üzerinde odaklandım ve bunun büyük ölçüde liberal demokrasinin kriziyle ilişkili bir hal olduğunu ortaya koymaya çalıştım. Bu bölümde, Gezi'nin başka coğrafyalarda gerçekleşmiş olan daha önceki ve daha sonraki olaylarla hemen hemen aynı paralelde bir 'siyasi itaatsizlik' hareketi olarak görülebileceğini iddia ettim. Ayrıca Gezi ve benzeri olaylara atfedilen 'apolitik' sıfatının tam da bu sebeple 'anti-politik' değil, daha ziyade 'kontra-politik' bir tavır ve duruşla ilişkilendirilmesi ve bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürdüm.

Daha önce de belirtmiş olduğum gibi, metnin bu üçüncü ve son bölümündeyse esasen Gezi'nin neşeli yanından söz edeceğim. Gezi'de insanları saran tuhaf '*euphoria*' (coşkunluk) halinin sebepleri üzerinde durmaya çalışacağım. Ancak hemen belirteyim ki, 'liberal demokrasinin krizi' dediğimiz şeyin önümüze yeni imkânlar açan ya da en azından bizi bu türden imkânlar aramaya sevk edecek, bu yönde cesaretlendirecek türden bir 'Vaka-i Hayriye' olmadığını, tam tersine esasen karanlık bir 'çıkmaz'a işaret ettiğini düşünüyorum. Kısacası, karşısına geçip keyifle ellerimizi ovuşturabileceğimiz bir kriz değil bu. Klasik politik kriz manasında, yöneticilerin yönetemez hale düştüğü bir durumla karşı karşıya değiliz. Daha ziyade, neredeyse tamamen bir tür 'kriz idaresi' halini almış olan asimetrik bir siyasal rejimde esasen yönetilenlerin maruz kaldığı bir kriz bu. Dolayısıyla hislerimizi -öfke ve neşemizi, sevinç ve kederimizi- birbirinden ayırt etmek yerine bakışımlı hale getirmemizin zaruri olduğunu düşünüyorum.



Kontra-demokrasi: Futbol seyircisi sahaya, demokrasinin izleyicisi kılınmış yurttaş meydanlara!

Yukarıda '*euphoria*' halinden söz etmemin sebebi de buydu aslında. Zira Gezi'de vuku bulan coşku, keyif, neşe ve sevinç öylesine güçlü oldu ki, zamanla bir bakıma bu güce tapma tehlikesi belirdi. Slavoj Zizek, Occupy Wall Street eylemcilerini ziyaret ettiğinde, onlara "Kendinize âşık olmayın" uyarısında bulunduğunda[33] böyle bir tehlikeye dikkat çekmek istemişti sanırım. Örneğin, Gezi esnasında ve hemen sonrasında düzenlenen park formlarını 'doğrudan demokrasi' deneyimleri olarak gören bakışta böyle bir 'kendine âşık olma', böyle bir '*euphoria*' hali vardı ya da en azından tetikte bekliyordu diyebiliriz sanırım. Bir tür, onların temsili demokrasisine karşı işte bizim doğrudan demokrasimiz, hissiyatı... Ben Gezi'nin kendisinin ve onun ve-

33) *Dünyadaki İsyanların Anlamı*, çev. O. Akınhay, Agora, 2013, s. 19-25.

sile olduğu park formlarının daha çok 'hariçten demokrasi' deneyimleri olarak görülmesi gerektiğini düşünüyorum. Zira bizatihi Gezi'nin ve tetiklediği park forumların, Bourdieu'nün "toplumun egemenlerinin, toplumun büyük varlıklarının ya da çeşitli sermayelerin en önde gelen sahiplerinin devlet iktidarını ele geçirmek için (...) bitimsiz bir mücadeleye girdikleri" bir uzam olarak tanımladığı 'iktidar alanı'nın[34] tamamen dışında konumlandığını, tüm gücünü de buradan aldığını düşünüyorum. Bu deneyimlere, Rosanvallon'a referansla 'kontra-demokrasi'[35] tecrübeleri adı da verilebilir elbette. Zira bana öyle geliyor ki, bu deneyimler esasen sistemi karşısına alan insanların değil, tam tersine bizatihi sistemin karşısına aldığı insanların eylemlerine dayanıyor. Başka bir deyişle, sistemi dışlayan değil, sistemin dışladığı insanların 'kontra-demokratik' eylemleriyle karşı karşıyayız ve bu eylemler, tam da bu sebeple, büyük ölçüde 'hariçten demokrasi' deneyimleri olarak görülebilir. Mevcut demokratik sisteme paralel, alternatif bir sistem değil, daha ziyade bu sistemden dışlanmışların 'hariçten gazel okuma'ya cüret ettikleri bir demokrasi deneyimi... Dolayısıyla şu noktayı tekrar tekrar vurgulamak bana son derece önemli görünüyor: Bizim coşkumuz mecalsizliğimizle, keyfimiz memnuniyetsizliğimizle, neşemiz öfkemizle, sevincimiz kederimizle iç içe geçmiş halde. Kısacası ve daha da önemlisi, bizim gücümüz güçsüzlüğümüzde; bunu asla unutmamalıyız. Aşağıda Gezi'de insanları saran '*euphoria*' halinin anlamını işte böyle bir farkındalık eşliğinde ele almaya ve aynı zamanda Gezi Direnişi'nin öznesinin kim ya kimler olduğuna dair fikirlerimi açmaya çalışacağım.

---

34) Mustafa Emirbayer, "Charles Tilly ve Pierre Bourdieu", çev. E. Ünal, *Cogito*, YKY, Sayı: 76, 2014, s. 47.

35) 'Kontra-demokratik' eylemlerin daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Ek: 2.

'GEZİ RUHU': ORTAK NEŞE, ORTAKLIĞIN NEŞESİ

Gezi gibi bir olayın nasıl algılanacak olduğu şüphesiz büyük ölçüde öznel bir meseledir. Ancak bu durum, bizim bizatihi Olay'ın 'hakikati'nden söz etmemizi imkânsız kılmaz elbette. Burada 'Hakikat' dediğimiz bir bakıma 'Olay'ın *parole*'sidir; kelimenin her iki anlamıyla birlikte elbette, hem *sözü* hem de *parolası*, yani *kelâmı* ve *sırrı*... Böyledir; çünkü o 'Hakikat' sadece o 'Olay'ın 'sadık özneleri', 'özgür takipçileri' için vardır. Böyledir; çünkü 'Olay' ile 'Hakikat' arasında trajik bir bağ vardır ve tam da bu sebeple, Stanislav J. Lec'in keskin bir ironiyle işaret etmiş olduğu gibi, trajediden uzak duran bir yana, kurtulmuş olan dâhi "onun kahramanı olamaz".[36] Kısacası, ya içindesindir 'Olay'ın ve onun 'Hakikat'inin ne olduğunu görür, en azından hissedersin ya da dışındasındır ve 'Hakikat' sana sonsuza dek yüzünü kapatır. Öyleyse soralım: Gezi Olayı'nın 'Hakikat'i neydi? Sözü ve parolası, kelâmı ve sırrı neydi Gezi'nin?

Önce Alain Badiou'nun şu sözlerine kulak verelim: "Söz konusu halk ayaklanması bariz biçimde partisizdir, başında hâkim bir örgüt, öne çıkmış herhangi bir lider yoktur. Bu özelliğin bir güç mü yoksa bir zaaf mı olduğu zamanla görülecek. Ancak bu, her halükarda onun hareket komünizmi denen ve en saf hali Paris Komünü'nde görülmüş olan şeyin tüm özelliklerine sahip olduğu anlamına gelir. Burada 'komünizm' şu demektir: ortak kaderin müşterek yaratımı. Burada 'ortak' denen şeyin kendine özgü iki vasfı vardır. Öncelikle türseldir; zira belirli bir mahalde tüm insanlığı temsil eder. Bu mahalde, bir halkı oluşturan her türden insan vardır; bütün sözler dinlenir, bütün talepler dikkate

36) *Nayır, Aforizmalar*, çev. M. Aşçı, S. Eroğlu, Ayrıntı, 1990.

Gezi'de vücuda gelen 'kamusallık': Haykırılan bir BİZ değil, yankılanan bir BEN!

alınır; her mesele olduğu gibi ele alınır. İkincisi, devletin -elbette bunları asla aşmadan- sadece kendisinin idare edebileceğini iddia ettiği tüm karşıtlıkların üstesinden gelinir: entelektüeller ile kol işçileri, erkekler ile kadınlar, zenginler ile fakirler. Müslümanlar ile Hıristiyanlar, taşralılar ile büyük şehirliler arasındaki sorunların... Devlet'in -her devletin- tamamıyla kör olduğu bu karşıtlıklara dair, her ân binlerce yeni olanak ortaya çıkar. Yaralıları tedavi etmek için taşradan genç kadın doktorların geldiğini, bunların genç ve gürbüz erkeklerin arasında uyuduğunu görürüz; ama hiçbir zaman olmadıkları kadar dingindirler, bilirler ki kimse saçlarının kılına dahi dokunmayacaktır. Aynı zamanda bir mühendislik örgütünün, genç bir mahalleliye hitap ettiğini, ondan bulundukları yeri terk etmemelerini, mücadeleye verdikleri enerjiyle hareketi korumalarını rica ettiğine şahit oluruz. Hatta bir grup Hıristiyanın namaz kılan Müslümanlara göz kulak olmak için nöbet tuttuklarını görürüz. Esnafın işsiz ve ga-

ribanların karınlarını doyurduğuna tanık oluruz. Herkesin daha önce tanımamazlıktan geldiği ya da gerçekten tanımadığı komşularıyla sohbet ettiğine şahit oluruz. Her bir insanın hayatının eksiksiz herkesin büyük Tarih'ine müdahil olduğu binlerce pankart okuruz. Bu deneyimlerin, bu keşiflerin tümü hareket komünizmi denen şeyi oluşturur. İki yüzyıldan beri tek politik mesele budur işte: hareket komünizminin keşiflerini nasıl sürdüreceğiz? Buna karşılık bıkıp usanmadan tekrarlanıp duran yegâne gerici laf şudur: 'Bu imkânsız, hatta zararlı. Gelin devlete güvenelim.' Yaşasın bize hakiki ve yegâne politik görevimizi -devlete karşı, hareket komünizmine örgütlü sadakati- anımsatan Mısır ve Tunus halkları."[37]

Badiou'nun Mısır ve Tunus'taki kitle gösterileri için dile getirdiği bu sözler, Gezi Direnişi ve onun öncesinde ya da sonrasında meydana gelmiş birçok benzer yerel ya da küresel eylem için de kelimesi kelimesine tekrar edilebilir sanırım. Tahrir'de, Puerta del Sol'de, Sintagma'da, Wall Street'te ve Taksim'de farklı zamanlarda toplanan insanlar, şüphesiz meydanlara, sokaklara kendi tarihsel, sosyal ve siyasal koşullarına özgü sebeplerle çıktılar. Ancak oralarda birbirine epeyce benzer, hatta diyebiliriz ki ortak bir ruh hali yaşadılar: Badiou'nun 'hareket komünizmi' dediği ve bizim tereddütsüz 'hareketlerin komünizmi'[38] olarak genişletebileceğimiz bir hal...

Şüphesiz Badiou bunların politik anlamda 'komünist' hareketler olduğunu iddia etmiyor. Onun kastettiği şey, bu hareket-

37) *Tarihin Uyanışı*, çev. M. Erşen, Monokl, 2011, s. 175-177. (Ersen'in metnin Fransızcasından yaptığı tercümede -İngilizcesinden hareketle- bazı küçük değişiklikler yaptım.) Metnin İngilizce tercümesi için bkz. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, çev. G. Elliot, Verso, 2012, s. 111-112.

38) Bu ifadeyle, hareketlerin birbirlerine selam gönderme, dayanışma içinde hareket etme hallerine işaret etmek istiyorum.

ler içinde kendiliğinden vücuda gelen 'dayanışma', 'ortaklık' hissi ve giderek 'ortak' bir davanın, müşterek bir mücadelenin teşekkülü. Kısacası, Badiou 'komünist hareket'ten değil, 'hareketin komünizmi'nden söz ediyor. Fakat ben bu hali -Badiou'nun aksine değil elbette ama ondan farklı bir biçimde- 'kamusallık' kavramıyla ilişkilendirmekten yanayım. Elbette Badiou'nun 'komünizm' dediği şey ile benim burada onun yerine önerdiğim 'kamusallık' kavramı hemen hemen aynı anlama gelir: 'ortak kaderin müşterek yaratımı' için biraraya gelmiş topluluk. Buna rağmen, bütün bu hareketler -özellikle de Gezi Direnişi- üzerinde farklı bir kavram eşliğinde düşünme öneri ve ısrarımın iki temel sebebi olduğunu söyleyebilirim. *Birincisi*, 'komünizm' sözcüğünün doğrudan ve münhasıran politik, ideolojik çağrışımları harekete geçirebilecek olduğu bir kültürel iklimde, bu sözcüğün doğrudan politik olmayan etimolojik, kültürel anlam katmanlarını kolay kolay aktif hale getiremeyecek olduğumuzu düşünüyorum. İleride açık olacağını düşündüğüm sebeplerle, Gezi Olayı'nın sadece komünist siyasal hareketle değil, genelde sol hareketle dahi tüketilebilir olmayan, dahası tüketilmemesi gereken bir 'özne'si, 'fail'i olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, söz konusu hareket veya eylemleri, özellikle de Gezi Olayı'nı, 'komünite' gibi kolaylıkla romantik, dar bir topluluk hissine tercüme edilebilir bir kavramla değil de, 'kamusallık' gibi daha kuşatıcı ancak daha ferah, başka bir deyişle daha çoğulcu bir kavramla ilişkilendirmenin önümüze çok daha verimli bir okuma imkânı açabileceğini düşünüyorum.

İkincisi, böyle bir kavramsal tercihin büyük ölçüde benim -Badiou'nun aksine- dünyamızın hal ve gidişatı hakkında epeyce karamsar görüşlere sahip olmamdan kaynaklandığını söyle-

yebilirim. Bir kere, tüm bu olaylarda ortak olan şeyin, 'ortak kaderin müşterek yaratımı'ndan ziyade, *müşterek kaderin ortak reddi* olduğu kanaatindeyim. Başka bir deyişle, bugün insanlar kaderlerini belirlemek için çıkmıyorlar meydanlara; daha ziyade zaten belirlenmiş olan kaderlerine isyan etmek ya da en azından, kaderlerinin iradeleri dışında, başkalarınca belirlenmesi haline itiraz etmek için çıkıyorlar. Başka bir ifadeyle, bugün kurucu değil esasen yıkıcı kalkışmalarla karşı karşıyayız; ancak bu -bazılarının sandığı ve iddia ettiği gibi- hiç de 'kıyamet' alameti falan değil![39] Tam tersine, henüz 'kıyamet' kopmadan toplanabileceğimiz ve dolayısıyla onu -eğer önüne geçebilirsek- önleyebilecek olduğumuz yegâne 'Mahşer'dir bu! Kısacası, bugün tek kelimeyle negatif bir güç var elimizde, daha doğrusu negatifin gücü... Dolayısıyla şu söylenebilir sanıyorum: Bugün dünyada nükseden bütün bu 'Olay'larda, kalkışmalarda, direnişlerde geleceğe dair pozitif bir "komünist fikir"[40] değil, daha çok, hale dair negatif bir 'kamusal hissiyat' vücut buluyor. Üstelik -altını ısrarla çizdiğimiz gibi- varlık değil *yokluk* formunda...

Aşağıda işte bu düşüncemi açmaya çalışacağım. Ancak meseleyi biraz daha netleştirmek için şu soruyu ortaya atalım: Bu negatif güç kimin gücüdür? Başka bir ifadeyle, özne kim? Biraz daha somutlaştıralım: Gezi'nin öznesi kim? Önce, bulanık bir

---

39) Günümüz kitle hareketlerinin *neye karşı* olduklarının bariz ancak *neyden yana* olduklarının belirsiz olması hem klasik sağ hem de ortodoks sol tarafından eleştiriliyor. Ancak şu söylenebilir sanıyorum: Bizatihi bu eleştiriler de aynı dertten mustarip görünüyor. Zira onların da bu hareketleri *neden* eleştirdikleri bariz ancak *ne için* eleştirdikleri epeyce belirsizdir. Kısacası söz konusu hareketlerin de, bunlara yönelik klasik sağ ve ortodoks sol eleştirilerin de derdi aynı: bedbaht bir şimdi ile berhava olmuş bir gelecek arasında kalmışlık hali.

40) Bu fikrin derli toplu bir sunumu şu kitapta bulabilir: A. Badiou ve S. Zizek (ed.) *Komünizm Fikri: Berlin Konferansı 2010*, çev. S. Kılıç, H. Barışcan, O. Doğan, Metis, 2012.

yanıt vereyim: Gezi'nin öznesi yok değil, elbette vardır; ama bizatihi 'yokluk'tur bu özne. Gezi'de 'komplo'nun izlerini arayan devletlû zihniyetin kastettiği manada, malum 'faili meçhul' bir fiille değil elbette; tam tersine 'fiiline mündemiç' bir faille; kısacası, burada tam da Spinoza'nın kastettiği manada 'sadece kendi ettiğinden etkilenen' aktif bir özne[41] ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bir öznenin yokluğuyla değil, bir 'yok-özne' ile, daha doğrusu fiiline kaydolmuş, fiilinde kaybolmuş bir faille karşı karşıyayız açıkçası. Üstelik, Gezi'de -elbette onunla kardeş/yoldaş diğer 'Olay'larda- sadece fiiline mündemiç bir faille değil, aynı zamanda faillerinin kendine dair fikir ve kanaatlerini de aşan bir fiille karşı karşıyayız.[42]

Öznenin kim olduğu sorusunu yanıtlamaya kalkışmadan önce izin verirseniz meseleyi biraz daha berraklaştırabilmek için teolojik dile müracaat edelim ve İsa'nın, *Markos'un İncili*'nde dile getirilen şu uyarısına kulak verelim: "Birçokları, benim adıma gelip 'Ben O'yum' diyerek birçok kişiyi yoldan saptıracaklar. Savaş gürültüleri, savaş haberleri duyunca korkmayın. Bunların

41) "Spinoza'ya göre, içimizde ya da dışımızda upuygun nedeni kendimiz olan bir şey gerçekleştiğinde -yani kendi doğamızdan bir şey çıktığında ve bu etki açık ve seçik olarak yalnız bizim doğamız kapsamında açıklanabildiğinde- 'etkide bulunuyor' (aktif); buna karşın, içimizde ya da dışımızda bizim ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey gerçekleştiğinde 'etkiye uğruyoruz' (pasif) ... Spinoza, tanıma eklediği açıklamada, upuygun nedeni olduğumuz duygulanışları 'eyleyiş' (*actio*), böyle olmayanları 'tutku' (*passio*) olarak adlandırdığını söylüyor." Açıklama için bkz. Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say, 2012 , s. 134-135.

42) Rodrigo Nunes, istisnai 2011 olaylarına insanların bu olaylarda ne yaptıklarına dair fikirlerine kulak vermek yerine, tam da ne yaptıklarına bakmanın önemine dikkat çekmişti. Nunes, Badiou'nun, 2003'te karşı-küreselleşme hareketlerine yöneltmiş olduğu eleştirinin önemli olduğunu düşünür: "insanların yaptıklarına dair kendilerinin (ya da medyanın) söylediklerini dikkate almak," çoğu durumda "onların fiili olarak ne yaptıklarını"n anlama fırsatını kaçırmaya yol açabilir. "2011'den Çıkarılacak Dersler: Örgütlenme Üzerine Üç Tez", Sinem Özer (der.), *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri. Direnişin Arzu Coğrafyaları*, Otonom, 2014 içinde, s. 187, 198.

olması gerek, ama bu, daha son değil. (...) Eğer o zaman biri size, 'İşte Mesih burada', ya da 'İşte şurada' derse, inanmayın. Çünkü sahte Mesihler, sahte peygamberler türeyecek; bunlar, çeşitli işaretler ve mucizeler yaratacaklar. Öyle ki, ellerinden gelse seçilmiş olanları saptıracaklar. Ama siz uyanık kalın."[43]

İsa'nın bu kadim uyarısının bizim şimdiki durumumuz için de aynen geçerli olduğunu düşünüyorum. Zira Gezi Olayı'nda şeytanın parmak izlerini arayan devletlû zihniyet karşısında değil sadece, orada kendi Mesih'inin ayak izlerini arayan zihniyetler karşısında da uyanık kalmamız gerektiği kanaatindeyim. Gezi'de -rastgele sıralayalım- klasik haliyle proletaryanın veya işçi sınıfının ya da epeyce yenilenmiş haliyle 'prekarya'nın, biraz daha genişletilip inceltilmiş haliyle 'halk'ın, günümüz koşulları mucibince esnetilmiş haliyle 'çokluk'un ayak izlerini arayan ve bulan eski solcuların, eski ve yeni anarşizan eğilimlerin ve de orada 'yeni orta sınıf'ın ayak izlerini bulup takip etmeye çalışan liberallerin tümünün, kısacası her türden 'izm'in "İşte O!" nidalarının cazibesinden kesinlikle uzak durmamız gerektiğini düşünüyorum.[44] Bana öyle geliyor ki, bugün biz, tıpkı Odyssey gibi, yolumuza devam edebilmek için, karşımıza çıkan sirenlerin ayartıcı şarkılarına kulaklarımızı tıkamak durumundayız. Kulaklarımızda sadece İsa'nın şu uyarısı çınlamalı: "Kimsenin sizi yoldan çıkarmasına izin vermeyin!"

Zizek, İsa'ya atfedilen bu sözlerin "beklenmedik ölçüde irfanla dolu" olduğunu söylemişti. Ona göre, bu sözlerin mesajı şuydu: sakın ola ki kendinizi "'İşte O!' diye düşünmenin reha-

43) Akt. Slovaj Zizek ve Boris Gunjevic, *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev. A. Çiğiltepe, Sel, 2013, s. 60-61.

44) Şüphesiz burada söz konusu kavramların mahiyetinin ve meramının önemsiz olduğunu iddia etmiyorum. Sadece onların acil politik kullanımlarının tehlikeli, en azından şu an itibarıyla pek verimkâr olmayacağına dikkat çekmek istiyorum.

vetine koyvermeyesiniz".[45] Tamamen katılıyorum ve aynı uyarının bizim burada ele almaya çalıştığımız Olay'lar, özellikle de Gezi Olayı bağlamında da geçerli olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla sanırım şu söylenebilir: Tahrir'de, Puerta del Sol'de, Sintagma'da, Wall Street'te, Taksim'de ve başka birçok kent meydanında bize verilen asıl müjde, 'Mesih'in geldiği değil, aslında gelmediği, daha doğrusu asla gelmeyecek olduğu[46] ya da -Derrida'nın söylemeyi tercih edeceği biçimde- daima gelecek olduğudur. Kısacası, beklenen değil bekleyen bir Mesih bu; beklediğimiz değil, tam tersine bizi bekleyen bir Mesih...

Yukarıda adlarını andığımız diğer olaylarda olduğu gibi, Gezi Olayı'nda da bizi bekleyen bu negatif 'Mesih'in, 'yok-özne'nin dünyevi adının 'Kamu' olduğunu, daha doğrusu olabileceğini düşünüyorum. Aşağıda işte bu fikri açmaya; 'kamu' ya da 'kamusallık' kavramıyla neyi kastettiğimi ortaya koymaya çalışacağım.

Kamu: Yokluğun Varlık Üzerindeki Hakkı

> *"Eğer maziyi çok seviyorsam; ona, o güzel, büyük, muhteşem günlere bağlı isem, emin ol ki bu, ölülerin de bu topraklarda ve hayatımızda bir söz hakkı olduğunu düşündüğüm içindir."*[47]

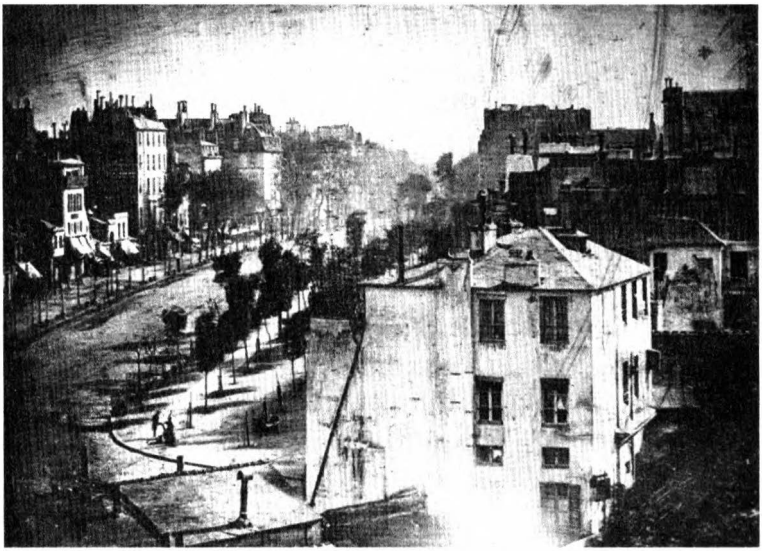
Agamben bir yerde Louis Daguèrre'in 1838'de, daha sonra kendi adıyla anılacak olan bir tekniklikle çektiği ve içinde insan figürü görünen ilk fotoğraf olarak kabul edilen *Boulevard du*

---

45) *A.g.y.*, s. 61.

46) Eagleton da benzer bir noktaya işaret eder: "Hıristiyan mitolojisi için kefaret imgesi dirilen Mesih değil, boş mezardır, her çağ için kendi öz-aşkınlığının uzanımı elleriyle kazıyarak yaratan dirilmiş Mesih'in yokluğu etrafında tarihi biçimlendirir", *a.g.y.*, s. 228.

47) Ahmet Hamdi Tanpınar, "Pazar Postası'na", İ. Dirin, T. Anar, Ş. Özdemir (haz.) *Mücevherlerin Sırrı*, Derlenmiş Yazılar, Anket ve Röportajlar, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 95.



Louis Daguèrre, "The Boulevard du Temple" (1838).

Temple (Tapınak Bulvarı) adlı çalışmasından söz eder. Bu fotoğraf Paris'in ünlü bulvarının Daguèrre'in kendi ofisinin penceresinden çektiği görüntüsünü içerir. Tuhaf bir fotoğraftır bu. Bulvar gerçekte o saatte büyük bir ihtimalle insan ve atlı araba kaynıyor olmasına rağmen elimizdeki görüntüde neredeyse bomboştur çünkü. O dönemdeki çekim araçlarının oldukça uzun poz verme süresi gerektirmesi yüzünden hareket halindeki nesneler fotoğrafın elinden 'kurtulmuş'tur. Sadece binaların ve ağaçların seçilebildiği bomboş bir bulvar uzanmaktadır gözlerimizin önünde. Tek bir istisnayla... Fotoğrafın sol alt köşesinde belli belirsiz bir insan karartısı seçilmektedir. Biraz daha yakından bakıldığında bu istisnanın, kaldırımda o ân ayakkabılarını boyatmakta olan bir insana ait olduğu görülebilmektedir. Bir ayağını boyacı sandığı üzerine koymuş, dolayısıyla

göreceli olarak hareketsiz bekleyen ve tam da bu sebeple fotoğrafa yakalanmış meçhul bir insan siluetidir bu. Boyacı da belli belirsiz seçilmektedir ama onun gövdesi yanındaki başka bir nesnenin gölgesiyle karıştığı için netliğini büyük ölçüde yitirmiş görünür. Kısacası, o ân o bulvarda sadece o var gibidir. Agamben bu fotoğrafın kendisine Kıyamet Günü'nü, nihai Yargı Günü'nü anımsattığını, hatta o âna uygun daha iyi bir imge tahayyül edemediğini söyler. "İnsan kalabalığı -hatta bütün insanlık- orada ama görünmüyor"dur, "çünkü Kıyamet Günü'nde verilecek yargı tek bir kişiyi, tek bir hayatı ilgilendiriyor"dur: "tam da fotoğraftakini, bir başkasını değil".[48]

Ben de -şahsen- 'kamu'dan, özellikle de onun yokluk olarak varlığından bahsedebilmek için bu fotoğraftan daha uygun bir imge ve Agamben'in onu Kıyamet'le çakıştıran yorumundan daha doğru bir tasvir bulamayacağımızı düşünüyorum. Birbirine sıkı sıkıya bağlı üç temel sebeple: *Birincisi*, 'kamu' her halükârda bir 'imkânsız topluluk'tur. Tümel bir varlık olarak bu dünyada değil olsa olsa başka bir dünyada; diyebiliriz ki eğer gerçekleşirse ancak Kıyamet'te vücut bulabilecektir. Dolayısıyla, nihai ve/veya ideal 'kamusal alan'ın Mahşer olduğu da söylenebilir. 2007 yılında öldürülen Hrant Dink'in ve Gezi'nin hemen ardından yitirmiş olduğumuz Berkin Elvan'ın cenazeleri kaldırılırken onların ardında toplanan mahşeri kalabalık 'kamu'nun bu dünyada karşılaşabileceğimiz aslına en yakın suretlerindendir elbette, ama yine de kendisi değildir. Zira bu dünyada onun varlığını fiilen -tıpkı fotoğrafta olduğu gibi- her yerde ve her zaman ancak yokluk olarak hissedebiliriz. *İkincisi*, 'kamu' bu dünyanın kadrajına 'tikel', yani kısmî -ya da diyebiliriz ki bir 'parti' olarak- değil sadece tekil olarak girebilecektir. Tıpkı söz

48) *Dünyevileştirmeler*, çev. B. Parlak, Monokl, 2011, s. 40-41.

konusu fotoğraftaki o insan silueti gibi son derece istisnai bir tekillik halinde vücut bulabilecektir. *Üçüncüsü* ve belki de en önemlisi, vücut bulabildiği her tekillik halinde de nihayetinde bir eksikliğe, bir yokluğa işaret edecektir.

'Kamu'nun bu üç ayırt edici vasfını, aslında ilk bakışta bariz bir paradoks içerir gibi görünen tek bir önermede toplayabiliriz: *Kamu doğal olarak herkesi kapsar ancak herkes doğal olarak kamunun mensubu değildir.* Aynı şekilde, bu yoğunlaştırılmış önerme için de üç temel gerekçe sıralayabiliriz. *Birincisi*, 'kamu' açık uçlu bir topluluktur; zira içinde yaşamakta olduğumuz toplumlar -Edmund Burke'ün bir zamanlar söylemiş olduğu gibi- "yaşayanlar, ölmüş olanlar ve doğacak olanlar arasındaki" temel bir 'sözleşme' üzerine inşa edilmiştir.[49] Hatta biz, doğmuş ancak henüz siyasal söz hakkına sahip olmayan çocukları, yani 'müstakbel yurttaşlar'ı ve şu ya da bu sebeple söz -dolayısıyla, yurttaşlık-hakkı askıya alınmış insanları da ekleyebiliriz bu tabloya. Bu sebeple şunu söylemek mümkün görünüyor: Evet, 'kamu' kavramının işaret ettiği 'herkes' içinde aslında herkes yoktur. Zira 'sözleşme'nin bazı muhatapları ya da tarafları (*henüz* olmayan ve *artık* olmayan yurttaşlar) masada yoktur. Daha doğrusu, orada *yokluklarıyla vardırlar*. Dolayısıyla onların yokluğunu göz önüne almayan, bu yokluğun varlık üzerindeki, namevcutun mevcudiyet üzerindeki hakkını teslim etmeyen hiçbir karar, hiçbir bakış açısı 'kamusal' sıfatına sahip olamaz ve böyle kuşatıcı bir iddiada bulunamaz. John Berger bir söyleşisinde, Rus köylülerinin ola ki son ânda biri gelir diye sofraya fazladan bir tabak koyma âdetlerinden bahsetmişti.[50] Bu güzel âdete atfen

---

49) Akt., Peter Barnes, *Capitalism 3.0, A Guide to Reclaiming the Commons*, Berrett-Koehler Pub., 2006, p. 3.

50) "Kerterizler", *Bir+Bir*, Sayı: 20, Ocak-Şubat 2013 içinde, s. 40.

biz de diyebiliriz ki kamusal meselelerin tartışıldığı masaya fazladan bir, hatta en azından üç tabak daha konulmak durumundadır: *henüz* gelmemiş olanlar, *artık* gitmiş olanlar ve orada oldukları halde *o ân* masada söz hakkı olmayanlar için.

İkincisi; 'kamu', kendi varlığını yokluğun, namevcutun ziyaretine maruz bırakan açık uçlu doğasına ilaveten, kendi mevcut, fiili haliyle dahi 'herkes'i içermez. Zizek'in dikkat çektiği üzere "sınıfsal (biz ekleyebiliriz ki 'kültürel', 'etnik' vb.) antagonizmalar" bunu imkânsız kılar ve 'herkes'i içeren "her 'Bütün' gizliden gizliye belirli bir sınıfa", belirli bir kimliğe "ayrıcalık tanır".[51] Kısacası içinde yaşadığımız toplumlar içsel olarak yarılmış, parçalanmış toplumlardır. Bu sebeple, 'herkes'ten söz etmek hemen her zaman içinde totaliter bir tehdit/tehlike barındırır. Belirli bir kesime ötekilerin sesini bastırma, onlara kendi sesini, kendi tikel çıkarlarını dayatma tehdidi ve tehlikesi içerir. Dolayısıyla şu söylenebilir sanıyorum: Böyle yarılmış, parçalanmış bir toplumda insanlar ancak tikel kimliklerinden soyunarak, tikel çıkarlarının dar bakış açısından kurtularak ve böylece, tekil bir yurttaş olarak evrensel açıdan düşünebilir ve davranabilir oldukları ya da bunu başarabildikleri ölçüde 'kamu'nun üyesi haline gelirler. Ya da şöyle söyleyelim: akıllarını -Kant'ın tasvir ve tavsiye ettiği tarzda- 'kamusal' olarak kullanabildikleri ve bunun gereklerini yerine getirebildikleri ölçüde...

Üçüncüsü, 'küreselleşme' denilen sürecin etkisiyle günümüzde 'kamu'nun giderek 'ulus-ötesi' bir boyut kazanmaya, daha doğrusu onun bu boyutunun giderek daha belirgin hale gelmeye başlaması sebebiyle, ulusal sınırların da artık 'kamu'nun bir böleni olarak hesaba katılması gerektiği söylenebilir.

---

51) A.g.y., s. 37.

'Kamu' nicel değil nitel bir kavramdır. Sayılabilir bir varlığa değil sayılması/saygı duyulması gereken bir varlığa işaret eder. Dolayısıyla şu söylenebilir: 'Kamu' bazen tek bir kişide vücut bulabilir. Hatta daha da ileri gidip şu dâhi söylenebilir: 'Kamu'nun bir kişide vücut bulması bazen o kişinin kendisine rağmen gerçekleşmiş bile olabilir. Zira ister bir insan topluluğunda, ister tek bir insanda vücut bulmuş olsun 'kamu'nun o 'seçilmiş' topluluk ya da o kişi ile ilişkisi asla bir temsil ilişkisi değildir. O topluluk ya da o kişi, o an 'kamu'nun temsilcisi değil, deyim yerindeyse sadece bir 'elçisi' durumundadır. Elbette, vücut bulduğuna zeval getirebilecek türden sivil bir 'elçilik' halidir bu.

Dolayısıyla, günümüzde 'ulusal çıkar' ile 'kamusal çıkar' arasındaki makasın giderek açılmaya başladığını; 'kamusal' karşısında 'ulusal' çıkarın da esasında tikel bir bakış açısı teşkil ettiği gerçeğinin giderek daha belirgin hale geldiğini ileri sürebiliriz.

Bu noktada, altını çizerek söyleyelim ki, tam da yukarıda saydığımız sebeplerle, yani 'kamu'nun hem açık uçlu bir doğaya

sahip olması, hem içinde yaşadığımız toplumların içsel olarak parçalanmış bir yapı arz etmesi, hem de küresel ölçekte ulusal sınırlarla bölünmüş olması sebebiyle aklın 'kamusal' kullanımı kesinlikle onun 'ortak' ya da 'müşterek' kullanımına indirgenemez. Zira aklın 'ortak' ya da 'müşterek' kullanımı bu haliyle -tam da yukarıda sıralanan sebeplerle- hâlâ tikel (kısmî ya da partizanca) bir vasıf arz edebilir. Basit bir örnekle açayım. Kendi yaşam alanlarında bir HES'in ya da çevreyi kirleten, yok eden herhangi bir sanayi tesisinin inşasına itiraz eden, direnen bir köylü topluluğu -cesameti ne olursa olsun- 'kamusal' bir cesaret sergiliyor ve 'kamusal' bir dava sürdürüyor, diyebiliriz. Ancak faillerinin tümünün ya da genelinin fikri ve zikri bu olduğu için 'kamusal' bir nitelik taşımaz bu direniş. Örneğin, aynı topluluk, diyelim ki oraya o tesisleri inşa etmek isteyen şirketin kendilerine para ya da başka türden imkânlar vaat etmesi yüzünden yine hep birlikte, yani akıllarını 'ortak', 'müşterek' biçimde kullanıp direnişten vazgeçer ve oraya o HES'in, o fabrikanın dikilmesini onaylarsa, bu durumda onların akıllarını 'kamusal' olarak kullanmış olduklarını iddia edebilir miyiz? Sanmıyorum. Çünkü böyle bir durumda onlar kendi tikel çıkarları doğrultusunda 'ortaklık' halindedirler. Dolayısıyla aslında 'kamusal akla' şirk koşup şirket ile 'şirket' gibi ilişki kurmuşlardır. Buna karşılık, orada -yine diyelim ki- bütün bunlara, yani sadece şirkete değil, bu durumda köylü topluluğunun kendisine karşı da ısrarla direnmeyi sürdüren biri varsa, 'kamu' işte o tek kişide vücut bulur, diyebiliriz. Çünkü o ân orada aklını 'kamusal' olarak kullanan; 'herkes'i hesaba katarak düşünen ve hareket eden tek kişi odur. Tıpkı Daguèrre'in andığımız fotoğrafındaki Kıyamet resminin o meçhul sakini gibi...

Tzvetan Todorov *Ortak Hayat* adlı kitabında Adam Smith'in Tanrı'yı dünyevileştirip gökyüzünden insanın içine indirdiğinden söz eder. Smith'e göre, içimizde hayatta karşılaştığımız tüm 'ötekiler'den damıtılmış ideal bir varlık, 'tarafsız', 'her şeyi gören ve bilen' bir 'seyirci' vardır. Todorov yirminci yüzyılda George Herbert Mead'in bu 'seyirci'ye 'Genellenmiş Öteki'; Mihail Bahtin'in ise 'Üst Muhatap' adını verdiğini söyler. Todorov'a göre, "bu seyirci hem son derece insanî hem de insanların her birinin kusurlarından arınmış" ideal bir soyutlamadır; ancak salt felsefi bir kurgu da değildir. Zira "bu tarafsız ve bilge gözlemci"ye dair "kendi içimizde bir temsilimiz vardır, buna *conscience* (vicdan) adını veriyoruz" ki "bu kavram aslında 'Genellenmiş Öteki'nden, ötekinin içimize işlemiş bakışından başka bir şey değildir."[52] Antik düşünce geleneğinde vicdanın insanı doğumundan ölümüne dek takip eden bir '*daimon*', yani tanrılar âlemi ile insanlar dünyası arasında aracılık yapan ve her iki tarafa da ait olmayan müphem bir varlık olarak görüldüğünü dikkate alırsak, bu iç seyircinin 'ötekinin bilinci' değil de, daha ziyade bir tür 'öteki bilinç' orak görülebileceği de ileri sürülebilir.

İşte yukarıdaki örneğimizde bahsettiğimiz o tek, o istisnai kişide o ân tam da böyle bir bilincin, yani vicdanın devrede olduğu söylenebilir ve dolayısıyla, aklın 'kamusal' kullanımının ancak bu 'öteki bilinç' olarak vicdan devrede olduğu zaman mümkün olduğu ileri sürülebilir. Hatta bu noktada 'vicdan'ın bir tür içimize işlemiş 'kamu' olduğu dâhi iddia edilebilir. Çünkü o, hem ötekinin içimizdeki mümessilidir ve şahsi, tikel (kısmî) çıkarlarımıza karşı bize tümel (evrensel), kamusal çıkarları dayatır hem de tıpkı 'kamu' gibi genelde negatif bir güç olarak

52) *Ortak Hayat*, çev. M. E. Özcan, Dost, 2008, s. 37.

iş görür. Yani varlığını bizi rahatlatarak, bizi bulunduğumuz ve/veya durduğumuz mevcut konuma rehavet içinde raptederek değil, tam tersine rahatsız ederek, konumumuzu altımızdan çekip rehavetimizi üzerimizden alıp huzurumuzu bozarak hissettirir. Dolayısıyla, tam da bu sebeple, yani 'vicdan' denen bilinç halinin her halükarda 'vahşi' ve esasen negatif doğası sebebiyle, vicdanının rahatlığından dem vuran birisiyle karşılaştığımızda, açıkça fark eder ve derinden hissederiz ki, o kişinin vicdanı o ân orada, kesinlikle *kendinde* değildir.

Şüphesiz 'kamu' münhasıran vicdan makamına çekilmiş ve dolayısıyla hükmü sadece orada, kişinin iç âleminde geçerli olan bir güç olarak da görülemez. Zira 'kolektif vicdan' halleri de vardır ve bunlar, Todorov'un da belirttiği gibi, toplumların göreneklerinde, geleneklerinde, dinlerinde, hukuklarında şu ya da bu biçimde, şu ya da bu ölçüde vücut bulur. Bu bakımdan örneğin 'insan hakları' manzumesinin insanlığın 'kamusal aklı'nın ürünü olduğu; insanlığın 'kolektif vicdan'ının vücut bulmuş hali olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şüphesiz insanların hem şahsi (bireysel) hem de kurumsal (kolektif) vicdanla ilişkileri her zaman sorunlu olmuştur ve olacaktır. Zira her iki halde de bir insanın *insan olarak* düşünüp davranabilmesi, kendine ve içinde yaşadığı tikel gruba, cemaate mesafe alması, alabilmesi kolay bir iş değildir. Bu sebeple, şimdilik şunu vurgulamak yeterlidir ki, 'kamu' ister şahsi ister şahıslar-üstü 'kolektif' tarzda vücut bulsun, her halükarda bir 'tekillik' haline denk düşer ve daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, vücut bulduğu her yer ve her ânda bir tamlığa, bütünlüğe değil, aksine kurucu bir eksikliğe işaret eder. Aşağıda biraz da işte bu mecburi ve zaruri 'eksiklik' halinin anlamı üzerinde durmaya ve bu minvalde, 'kamu' kavramını klasik politik dilin kullanageldiği 'halk' kav-

ramı ile, ve de modern politik dilde giderek daha sık kullanılmaya başlanan 'çokluk' kavramı ile diyalog içinde ele almaya çalışacağım.

Halk, Çokluk ve Kamu

Paolo Virno *Çokluğun Grameri* adlı kitabında Hobbes'un 'halk' (*people*) ile 'çokluk' (*multitude*) kavramları arasında yaptığı kategorik ayrımı esas alır ve görüşlerini bunun üzerine inşa eder; ancak bu kavramlara elbette Hobbes'tan tamamen farklı bir politik anlam ve değer atfederek yapar bunu. Virno, Hobbes'ta halk kavramının "devletin varlığına sıkı sıkıya bağlı" bir şey olarak ele alındığını; "dahası, bu kavramın devletin bir yankısı, bir yansıması" olarak görüldüğünü söyler. Buna karşılık, 'çokluk' Hobbes için 'doğa durumu'nun, yani 'politik beden'in inşası öncesindeki vahşi duruma ait bir kavramdır. Hobbes, varlığını devlete borçlu olan 'halk'ın "kendisine eylem atfedilebilecek, tek iradeye sahip, tek olan şey" olduğunu söyler. Buna karşılık, 'çokluk' "politik birlikten kaçınan", "otoriteye direnen", "süreklilik arz eden sözleşmelerin muhatabı olamayan", dolayısıyla "asla yasal kişi statüsüne sahip olamayan" gayrı medeni ve dolayısıyla gayrı politik güruhtur.[53]

Virno işte bu kategorik ayrımı aynen alır ve bu konuda Hobbes'tan farklı bir yol izleyen başka bir filozofu, Spinoza'yı takip eden çağdaşı birçok başka düşünür gibi, tamamen farklı politik sonuçlara ulaşır. Bu noktada Virno'nun gerçekleştirdiği en kritik manevra, sanırım Hobbes'un 'çokluk'tan devlet vasıtasıyla 'halk'a giden kurgusal artzamanlı anlatısını alaşağı edip onun yerine, bu iki kavramın modern toplumsal formasyon içindeki eşzamanlı

53) *Çokluğun Grameri*, çev. V. Kocagül, M. Çelik, Otonom, 2013, s. 27.

fiili hallerini ele alan realist bir analizi geçirmesidir. Virno'ya göre, 'halk' "merkezcil bir hareketin sonucudur: atomize bireylerden, 'politik topluluğun' birliğine, egemenliğe doğru" giden bir harekettir bu. Ona göre, "bu merkezcil hareketin nihai çıktısı Bir'dir". Öte yandan, 'çokluk', bir merkezkaç hareketinin çıktısıdır: Bir'den Çok'a, daha doğrusu 'Bir-Çok'a gidişi ifade eder.[54] Virno'ya göre -deyiş yerindeyse- modern toplum anaforik bir sistemdir ya da modern kozmoloji teorisinin terimlerini ödünç alırsak, bir tür "iç içe geçmiş anaforlar" sistemidir. Başka bir deyişle, etrafında ve içinde her daim 'kaos'un kol gezdiği tekin olmayan bir 'kozmos' vardır karşımızda. Eşzamanlı bir toplanma ve savrulma süreci içinde olan; statik bir yapılanma ve dinamik bir dağılma hali içinde kıvranan kararsız bir düzen...

Virno'nun bu manevrası, başta da söylemiş olduğumuz gibi, aslında bir bakıma Hobbes'un artzamanlı bakış açısının karşısına Spinoza'nın eşzamanlı bakış açısını çıkarmaktan ibaret gibidir. Zira Virno'nun da belirttiği gibi, 'çokluk', Spinoza'ya göre, "tam anlamıyla kamu sahnesinde, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezcil bir hareket etme biçimi içinde buharlaşmadan, Bir'le bir bütün oluşturmadan varlığını sürdüren bir çoğulluğa işaret eder".[55] Ve tam da bu sebeple, 'çokluk' Hobbes için gayrı politik, medeni olmayan, vahşi dünyaya ait, dolayısıyla nefret edilesi bir kavram iken, Spinoza için -tam tersine- üzerinde "medeni özgürlüklerin yükseldiği bir zemin" ve bu sebeple aslen neşe kaynağı olan, olması gereken 'politik' bir 'varoluş formu'dur.

Virno'nun bu teorik/politik manevrasının yerinde ve verimli olduğunu düşünüyorum. Ancak bana öyle geliyor ki, Virno bu

54) A.g.y., s. 47.
55) A.g.y., s. 26.

manevrasından sonra, çubuğu tersine bükmeyi abartıyor ve kaçınılmaz olarak başladığı yere geri dönüyor. En azından şu söylenebilir sanıyorum: Virno -yoldaşlık ettiği birçok teorisyen gibi- Spinoza'nın yanında durmak, onun eşzamanlı bakış açısına yerleşmeyi sürdürmek yerine, Hobbes'un karşısında durmaya daha fazla özen gösteriyor ve nihayetinde, onun 'ak' dediğine 'kara' deme noktasına geliyor ve dolayısıyla, çoğu karşıtlık durumunda olduğu gibi, rakibinin bakış açısına hapsoluyor. Spinoza'nın eşzamanlı bakış açısını, yani politik 'kozmos' ile 'kaos'u aynı anda gören bakış açısını terk edip Hobbes'un artzamanlı dar bakış açısının görünüşte karşısına ama esasında tam içine yerleşiyor.

"Çokluk şu anlama gelir," der Virno: "Halkın kaynaşmış birliğine karşı, toplumsal ve politik varoluşun sürekli bir biçimi olarak çoğunluk -harfiyen: çok-olma. Dolayısıyla çokluk bir bireyler ağından oluşur; 'çok' bir tekilliktir."[56] Metnin orijinalinde vurgulanan bu 'birey' ve 'tekillik' ifadelerinin kritik öneme sahip olduğunu düşünüyorum. Ancak Virno'nun hem bu iddiasına hem de 'çokluk' kavramının "çağdaş kamu hukuku alanına dair her özenli analiz için, daha tanıdık 'halk' kavramına karşıt olarak, çok daha önemli bir araç olduğu" iddiasına[57] bazı kayıtlar düşmemizin kritik önem taşıdığı kanaatindeyim.

Birincisi, 'halk' kavramının 'kaynaşmış' bir 'birliğe' işaret ettiği yaklaşımı pek doğru değildir. Hobbes 'halk' kavramını daha çok 'ulus-devlet'in 'ulus'u anlamında kullanır gibidir; ancak 'ulus' kavramını bir yana bırakalım, bizatihi 'halk' kavramı dâhi onun kastettiği manada bir 'kaynaşmış birliğe' işaret etmez pek. Hatta diyebiliriz ki, 'halk' kavramı tam da Virno'nun ondan ayırt edip bir iade-i itibar hamlesiyle politik anlamını geri kazandır-

56) *A.g.y.*, s. 84.
57) *A.g.y.*, s. 25.

maya çalıştığı 'çokluk' kavramını da içerebilecek denli müphem bir mahiyet arz eder. Örneğin, başka bir çağdaş düşünür, Giorgio Agamben, 'halk' kavramının siyasal anlamına dair her yorumun daha yolun başında şu gerçeği görmesi gerektiğini söylemişti: "Modern Avrupa dillerinde (biz ekleyebiliriz ki hemen her dilde) 'halk' aynı zamanda daima yoksulun, mirastan yoksun kalmışların ve dışlanmışların adıdır. Dolayısıyla tek bir terim hem belirleyici/kurucu özneye hem de *de jure* (yani hukuken) olmasa bile *de facto* (yani fiilen) siyaseten dışlanan sınıfa işaret ediyor."[58] Agamben "böyle hassas ve yerleşik bir müphemliğin tesadüf" olamayacağını söyler. Zira ona göre, bu müphemlik, "Batı siyasetindeki 'halk' kavramının doğası ve işlevinde içkin olarak bulunan bir ikircikliliği (*amphiboly*) yansıtıyor" olmalıdır. Agamben ısrarla altını çizer ki, "bizim 'halk' dediğimiz şey, gerçekte üniter bir özne değil, iki karşıt kutup arasındaki diyalektik bir salınımdır: Bu kutupların birinde bütün bir siyasal beden/bünye olarak Halk kümesi, ötekinde ise yoksul ve dışlanmış bedenlerin" paramparça, deyiş yerindeyse 'yamalı bohça' birlikteliği manasında "kalabalıklar olarak halk alt-kümesi bulunuyor; ya da bir tarafta herkesi içine aldığını iddia eden bir içerme, öte tarafta ise umutsuzluk fışkıran bir dışlama".[59]

Başka bir araştırmacı, Eric L. Santner, Kantorowich'in klasik 'kralın iki bedeni' analizinin modern ulus-devlet için de geçerliliğini koruduğunu iddia etmişti. Ona göre, nasıl ortaçağ ve erken modern Avrupa monarşik düzeninde hüküm süren kralların, biri dünyevi ve doğal (ölümlü) diğeri kutsal ve politik (ölümsüz) iki bedeni varsa, günümüz liberal demokratik düzenlerinde de dev-

58) *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı, 2001, s. 228.
59) A.g.e., s. 230-231. (Türkmen'in tercümesi üzerinde bir iki terim değişikliği yaptım.)

letin kurgusal 'kral'ı olan 'halk'ın böyle bir ikili bedeninin var olduğu söylenebilirdi: ideal bir yöneten Halk ve gerçekte yönetilen sıradan, kaba, basit bir halk.[60] O yönetilen sıradan, kaba, basit halkın dâhi iki farklı bedene sahip olduğu söylenebilir sanıyorum: *Communitas*'ın üyesi olarak kabul edilenler ve *immunitas*'ın sakini olarak görülen güruh; kısacası, ait olanlar ve muaf tutulanlar. Agamben'in şu saptamasını birlikte okuyalım öyleyse: "Çıplak hayat (Agamben küçük harfle 'halk' diyor, Santner 'ölümlü halk', Virno 'çokluk' derdi [Ş.A]) ve siyasal varoluş (Agamben büyük harfle 'Halk' diyor, Santner 'ölümsüz halk', Virno 'halk' derdi [Ş.A]), dışlama ve içerme, *zoe* ve *bios*. Dolayısıyla, 'halk', temel biopolitik kırılmayı zaten daima kendi içinde taşımıştır. 'Halk', parçası olduğu bütünün içine giremeyen ve zaten içerildiği kümeye ait olmayan bir şeydir."[61]

Agamben'in ve Santner'ın açıklamaları 'halk' kavramının müphem doğasını yeterince açık biçimde ortaya koyuyor sanırım. En azından, Aristoteles'ten beri farkında olduğumuz şu 'yöneten halk' ile 'yönetilen halk'[62] -diyebiliriz ki 'egemen halk' ile 'tabi halk'- arasındaki temel ayrımın günümüz demokrasilerinin üzerinde durduğu zemini de kat eden derin ve tekinsiz bir fay hattı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu anlamda, demokra-

60) *The Royal Remains, The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, The University of Chicago Press, 2011, s. 33.

61) *A.g.e.*, s. 230-231.

62) "Aristoteles'e göre, yurttaş demokraside iki farklı erdeme sahipti: yönetici olma erdemi ve yönetilen olma erdemi. İlki yurttaşın bir yönetici ve yasa koyucu olma kapasitesine işaret eder: karar veren, müzakere yürüten, resmi bir makam işgal eden, yargılar ortaya atan, öncülük ve sorumluluk konumları işgal eden biri. İkincisi ise, yurttaşın gündelik deneyimine işaret eder: karar alma otoritesinde resmi ya da seçkin konumlara sahip olmayan; fakat bununla birlikte, politik yaşama politik kararların muhatabı ve politik olayların pasif izleyicisi olarak dahil olmaya devam eden biri." Alıntı için bkz. Jeffrey E. Green, *The Eyes of the People: Democracy in An Age of Spectatorship*, Oxford University Press, 2010, s. 34.

sinin sürekli bir 'iç savaş' hali; bir bakıma, daimi bir 'halk(lar) savaşı' durumu olduğu dâhi iddia edilebilir: Aristoteles'in 'yöneten halk' dediği, Agamben'in büyük harfle yazdığı 'Halk'ın, Santner'ın 'ölümsüz, kutsal halk' dediği mefhumun, kısacası 'ideal halk'ın ve elbette, esas olarak da bilfiil bu 'kurgusal kral' adına hareket edenlerin 'temsilciler'in, Aristoteles'in 'yönetilen halk' dediği, Agamben'in küçük harfle yazdığı 'halk'a, Santner'ın 'ölümlü, dünyevi halk' dediği çokluğa karşı amansız ve kesintisiz savaşı...

Dolayısıyla, Virno'nun iddialarına karşı ikinci itirazımızı şu şekilde dile getirebileceğimizi düşünüyorum: 'Halk' ve 'çokluk' karşıt, daha doğrusu asimetrik kavramlar değildir. Tam tersine, simetrik (bakışımlı) kavramlardır ve birbirlerine dönüşme potansiyeli taşırlar. Yani bugün 'halk' dediğimiz yarın 'çokluk'a; bugün 'çokluk' olarak adlandırdığımız yarın 'halk'a dönüşebilir ve 'politika' dediğimiz şey de bizatihi bu 'dönüşüm'ün ortamı ve aracından başka bir şey değildir zaten.[63] Bu sebeple, 'çokluk' kavramının 'halk' kavramı ile basitçe ikame edilemeyeceğini görmek ve terminolojimizi yenilemeye çalışırken, bizi takip eden eski ve köklü güçlükleri göğüslemek zorunda olduğumuzu; dolayısıyla Hobbes'a karşı çıkmak ama aynı zamanda Spinoza'nın da yanında durmaya özen göstermek durumunda olduğumuzu söyleyebiliriz.

Bu doğrultuda, ilkin, bütün itirazlarıma ve düştüğüm kayıtlara rağmen Virno'nun 'çokluk'un 'tekil' doğasını vurgulayışını ve dolayısıyla, her türden 'tamlık', 'bütünlük', 'birlik' iddiasına karşı her

63) Politik olanın bu türden bir vahşi mücadelenin 'medeni' alanı olarak tasviri için bkz. Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. M Ratip, İletişim, 2012. Bu tasvir ve tavsiye edilmiş 'medeni' siyasal alanının fiilen içerdiği zorunlu vahşetin analizi için bkz. Ulus Baker, "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme", Ege Berensel (der.), *Dolaylı Eylem*, Birikim, 2012 içinde, s. 13-77.

an tetikte duruşunu önemsediğimi ve benimsediğimi bir kez daha vurgulayayım. Ancak 'halk' ve 'çokluk' kavramlarını kullanmak yerine ısrarla 'kamu' kavramını kullanmayı tam da bu sebeple tercih ve teklif ettiğimi de eklemeliyim. Zira 'halk' da 'çokluk' da -ister olumlu ister olumsuz mahiyette kullanılsın- özellikle bizim dil dünyamız içinde her halükarda bir 'çoğunluk' halini çağrıştırır ya da en azından böyle bir tehlike arz eder. Oysa şunun altını ısrarla çizmeliyiz ki, 'kamu' -tam da yukarıda saydığımız sebeplerle- her halükarda bir azınlıktır.[64] Hatta diyebiliriz ki, 'kamu' -özellikle günümüz koşulları altında- Nietzsche'nin başka bir bağlamda kullandığı harika tabirle 'azınlıktan da az'dır.[65] Yani kendisine bir 'azınlık' statüsü dahi tanınmamış bir azınlıktır. Bugün 'kamu', her cepheden saldırı altında olduğu neo-liberal rejim içinde gerçekten de 'azınlıktan da az' durumdadır. Bu durumun en trajik, hatta traji-komik göstergesi, günümüz koşullarında kamusal dert ve tasaların 'kamu'nun, güncellenmiş adıyla 'kamuoyu'nun pek azını ilgilendirir olmasıdır, diyebiliriz.

---

64) Bu noktada Rosanvallon'ın şu görüşlerine kulak vermek yerinde ve verimli olacak: "Halk terimi artık müstakil bir bedene işaret etmez; daha ziyade, görülmez bir genellik türüne, toplumsalın çokkatmanlı negatiflerince (eksilerince) tanımlanan virtüel bir imaja işaret eder." "Halk bugün tam tersine sık sık azınlıklar çerçevesinde kavramsallaştırılmaktadır. Çünkü bu tekillikler çağında toplumsal kendisini azınlık olarak ifade eder." "Bu sebeple, bugün paradoksal olarak 'çoğunluk tiranlığı'na karşı azınlık haklarını savunma ihtiyacı ve zarureti hakkındaki eski liberal argüman, dolambaçlı bir yoldan yeniden gerekli hale geldi. Başlangıçta seçkin ve mülk sahibi sınıfların halk iktidarını sınırlandırmaya yönelik moral hakkını meşrulaştırmayı amaçlayan bu argüman, şimdi 'toplumsal halk'ın, hükümetin -hukuki otoritesini dayandırdığı- 'seçimsel halk'ın mantığına, sadece bu kurgusal halkın mantığına hapsolmasını önlemek için yardıma çağrılıyor" (*Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity*, çev. A. Goldhammer, Princeton University Press, 2011, s. 70).

65) "[E]n azlar: (Wenigsten) Nietzsche'nin kendine özgü deyimlerinden, 'çoğunluk-azınlık' ikiliğinin de ötesinde, 'azınlık'tan da 'az' olan kişileri niteliyor" (Oruç Aruoba'nın notu, bkz. Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. O. Aruoba, Hil Yayınları, 1995, s. 112).

Özetle, 'kamu'nun 'çokluk' ile aslında bir 'fazlalık'a, yani dışlanmışlığa ve aynı zamanda bir 'çoğunluk' halinden ziyade indirgenemez bir 'çoğulluk' haline işaret etme vasfını paylaştığını söyleyebiliriz. 'Halk' ile ise, esasında bir idea, bir ideal olma vasfını paylaşır 'kamu'. Başka bir deyişle, 'kamu' kavramı da tıpkı 'halk' kavramı gibi, en azından Hobbes'un esas aldığı ve Santner'ın bahsettiği 'kutsal halk' kavramında olduğu gibi, esasen bir *idea*'ya, bir *ideal*'e, dolayısıyla nihayetinde zihinsel bir kurguya işaret eder. Ancak 'halk' kavramından farklı olarak 'kamu', hiçbir zaman kendine -*ideal*'ine- ihanet edip gerçek olma, gerçekleşme iddiası taşımaz, taşıyamaz. Zira gerçekleşmiş bir *idea*'nın, hayata geçmiş bir *ideal*'in artık bir *ideoloji* haline geldiğine, en azından gelebileceğine dair esaslı bir farkındalık haline delalet eder.

Dolayısıyla, öncelikle şunu kaydetmeliyiz ki, 'kamu' nicel değil nitel bir kavramdır. Öyleyse burada sormamız gereken kritik soru, Badiou'nun Tahrir'de toplanan insanlara atfen sorduğu şu sorudur, diyebiliriz: "Nasıl oluyor da, birdenbire, yüz binlerce isyancı milyonluk bir halkın temsilcisi haline geliyor?"[66] Aslında soruyu biraz daha kışkırtıcı hale getirebiliriz: Mısır'da Esma Mahfuz adlı bir kadın, Tahrir Meydanı'nda toplanma çağrısına ilk başta sadece üç beş kişi icabet ettiği halde, nasıl oluyor da bloğundaki müteakip çağrılarını inançla ve inatla "Biziz, bütün Mısırlılar" diye imzalayabiliyordu? Ya da şöyle soralım: Wall Street'i İşgal Et! hareketi, ilk başlarda hepi topu birkaç yüz kişiden ibaret olduğu halde, "Biz % 99'uz!" deme hakkını nereden alıyor ve bunu bir slogan olarak haykırma gücünü nasıl buluyordu? Ya Gezi, 'üç beş ağaç için' isyan eden o 'üç beş kişi' na-

66) *Tarihin Uyanışı*, çev. M. Erşen, Monokl, s. 174.

sıl olup da bir şehrin, bir ülkenin, hatta giderek dünyanın ortasında toplanmış bir 'kamu'yu gözümüzün önünde bu denli net bir biçimde canlandırabildi?

Badiou kendi sorusunu şöyle yanıtlamıştı: "Belli bir kararlılık, başkaldırı ve cesaret eşiğini aşmış halk, gerçekten de varlığını bir meydana, birkaç fabrikaya, tek bir üniversiteye sığdırabilir."[67] Ben kendi adıma şunu söylerdim: 'Kamu' *fiili olarak* 'herkes'i içerir ama herkes *bilfiil* onun faili, öznesi değildir. Onun faili, öznesi yüz binlerce kişi de olabilir, üç beş kişi de... Onların bedenini 'kamu'nun mensubu, ayaklarını bastıkları yeri 'kamusal alan' kılan sayıları değil fiilleridir. Başka bir deyişle, onları 'kamu'nun aktif birer mensubu kılan o ân orada üstlenmiş oldukları kamusal mesuliyettir.[68]

Artık Gezi Olayı üzerinde odaklanarak bu bölümü sonlandırabiliriz. Gelin, en başından itibaren sorulmuş ve hâlâ sorulup durulan şu soruyu soralım kendimize: Gezi Olayı'nın sebebi neydi? 'Üç beş ağaç' meselesi miydi bütün olay, yoksa bunu aşan bir meselesi mi vardı Gezi'nin? Ya da şöyle soralım: 'Üç beş ağaç', *meselesi* miydi Gezi'nin, yoksa *vesilesi* mi? Biliyoruz ki her iki argümanın da savunucusu vardı memlekette, hâlâ da var elbette. Ancak geri dönüp soralım, Gezi'nin kendi *parole*'si neydi?

---

67) *A.g.y.*, s. 174.

68) Yücel Göktürk, *Express*'in şimdi anımsayamadığım bir sayısında, sanırım Kozava'lı işçilerden birinin kendi direnişlerine ve onlara komşu Gezi Direnişi'ne ilişkin genel hissiyatını 'mesullenmek' kelimesiyle ifade ettiğinden bahsetmiş ve bu ifadenin açık ve gizil gücüne işaret etmişti. Şüphesiz 'mesullenmek' uydurulmuş, daha doğrusu uydurulmak zorunda kalınmış bir kelime. Ancak meramını harfiyen dile getiriyor. Mevcut dilbilgisini ihlal ediyor ama işaret etmek istediği yeni hali de gösteriyor bir güzel. İhlal etmeden ihtilal gerçekleştirilebilir mi?! 'Mesullenmek' kelimesi bu bakımdan hem ihlalci hem de ihtilalci bir kelime. Zira her gerçek ihtilalin -bir ânlığına da olsa- gerçekleştirdiği istisnai bir hale işaret ediyor: özneyi nesnede eritme, nesneyi öznede damıtma; başka bir deyişle, faili fiiline kavuşturma, fiili failiyle hemhal kılma.

Asıl *kelamı* ve *sırrı* neydi? Ben -şahsen- Gezi'nin kelamı ve sırrının, öyle söylenip durulduğu gibi, 'üç beş ağaç'la değil, asıl ağaçların ve de insanların 'üç beş' olarak sayılmasıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Kelimenin çift anlamlılığına yaslanarak söyleyeyim: Esasen 'sayarak saymama' tavrına; varlıkları 'üç beş' olarak sayma kibrine isyandır Gezi, nihayetinde.

Bu sebeple, iktidarın ve yandaşlarının Gezi'de vücut bulmuş bu nadide 'kamu'yu -alelacele- beyhude bir 'paralel milli irade' hattıyla kuşatmaya çalışması özellikle traji-komik bir çaba ya da durumdu, diyebiliriz.[69] 'Komik'ti; çünkü bir yandan direnenleri 'çapulcular' olarak etiketleyip aşağılamaya çalışıyorlar, diğer yandan derhal mitingler tertipleyip bin bir dereden getirip meydanlara topladıkları insanları 'hakiki halk', 'milli irade'nin asıl ve acil tecellisi olarak selamlıyorlardı; kısacası, ellerinden kayıp gittiğini hissettikleri meşruiyeti olmayacak yerlerde ve olmayacak biçimlerde yakalamaya, bulmaya uğraşıyorlardı. Başka bir deyişle, meşruiyetlerini, yitirdikleri meydanda değil, başka meydanlarda arıyorlardı. Bu arayış aynı zamanda 'trajik'ti; çünkü tuhaf bir 'halk savaşı' ilan ediyordu ve "Biz halkız!" diye haykıran kişilerin karşısına "Halk biziz!" diye höyküren kitleleri geçirmeye çalışıyordu ve şüphesiz, bu galibi olmasa da mağlubu baştan belli olan beyhude bir 'savaş'tı.

Beyhudeydi; çünkü Gezi'de biraraya gelen insanlar, 'kamu'yu bir toplama/toplanma yoluyla değil, tam tersine bir çıkarma/çık-

69) Bu cümlede geçen 'paralel' sözcüğünü çok önceden, yani daha sonra kazanacak olduğu özel anlamdan habersiz biçimde kullanmıştım. Hâlâ kullanmakta ısrar ediyorum. Çünkü iktidarın o günkü -ve şimdi ekleyebiliriz ki, bugünkü- çabaları, çoğu kez Türkiye'yi iç savaşa sürükleyecek basiretsiz ve tehlikeli işler olarak değerlendiriliyor olmasına rağmen, ben -şahsen- başta başbakan olmak üzere tüm iktidar mensuplarının, o zaman da şimdi de, bir zamanlar Carl Schmitt'in işaret etmiş olduğu asli bir devlet ayrıcalığını, "iç savaş yaratmadan iç düşman ilan edebilme ayrıcalığı"nı sonuna kadar kullandıklarını düşünüyorum.

ma hareketiyle vücuda getirmişlerdi. Burada sözü edilen 'çıkış', 'eksiltme' Badiou'nun bu kelimelere yüklediği özel manada, "verili durumun (veya dünyanın) yasasına (veya transandantal'ine) tabiyetten bir anlamda çıkış olarak düşünülebilir; nitekim Badiou bunu 'kendine tahsis edilmiş yerden çıkmak' olarak ifade eder."[70] Badiou'nun kastettiği manada 'Olay'a sadakat'in muhafazakâr bir tavır değil tam tersine radikal bir özgürlük jesti olmasının sebebi de budur. Zira Olay'ın sadık öznesi olmak, ilgili kişi için 'durum' içindeki konumundan, başka bir deyişle statüko içindeki herhangi bir 'birey' olmaktan çıkmak, bir bakıma hem mevcut 'durum'dan hem de kendinin mevcut halinden kurtulmak, özgürleşmek demektir.

Gezi'nin bizlere bahşettiği o keyif ve neşenin bir kaynağı da budur işte. Bu 'özgürlük' hissi... Bunu, yukarıda kısaca değinmiş olduğumuz 'beyhude halk savaşı'yla ilişkilendirirsek, Gezi'de meydanlara toplanan, sokaklara dökülen insanların iktidara ve onun başındaki şahsa aslında sadece şunu ilan etmiş olduklarını söyleyebiliriz: Biz buradakiler, halkız ve senin kurumlarında ya da şahsında cisimleştiğini iddia ettiğin 'milli irade' yekûnu içinde biz yokuz. Dün ya da yarın değil, tam da şu ân yokuz. Kendimizi hesabınızdan düşüyoruz. İktidarın söz konusu meşruiyet tazeleme çabalarını traji-komik ve topyekûn beyhude kılan, onu 'tercihli millet'iyle baş başa ama -kelimenin tam anlamıyla- yapayalnız bırakan bu tavırdı, diyebiliriz sanırım.

Öyleyse toparlayalım: 'Kamu'; 1) İmkânsız bir topluluktur. Çünkü hem açık uçludur, geçmiş ve gelecek kuşaklara açılır hem de fiilen içsel olarak da eksiklikle maluldür. 2) Bu dünyada ancak 'tekillik' olarak vücut bulabilir ve bu haliyle dâhi daima özsel bir

70) Akt. Duygu Türk, *a.g.y.*, s. 264.

eksikliğe işaret eder. Nihayet 3) "Bir toplama mantığına değil çıkarma mantığına dayanır." Hâkim n+1 mantığının, özdeşleş(tir)-me ve temsil süreçlerine karşı Deleuze ve Guattari'ın *Bin Yayla*'da 'çokluk'un formülü olarak önerdikleri 'n-1' mantığını çıkarır ve kendini 'çoğunluk'tan, 'çok-olmak'tan eksiltip 'birçok-oluş'un hanesine kaydeder ve 'çoğulluk'a kucak açar.[71]

Tahrir'de, Wall Street'de, Taksim'de, Sintagma'da, Puerta del Sol'da ve başka birçok meydanda toplanan insanlar, 'kamu'nun -bu özellikleri haiz nevi şahsına münhasır- örnekleridir ve 1968'in 'Bir+Bir' peşindeki direniş stratejileri yerine 2000'lerin 'Bir-Bir' taktiğini hayata geçirmeye çalışıyorlar, diyebiliriz. Sonuç şimdilik elde var sıfır elbette ama yine de işte 'elimiz boş' değil hiç değilse, Hiç var – Nietzsche'nin Hiç'i ya da Neyzen Tefik'in Hiç'i veya Bahtin'in sözünü etmiş olduğu Nemo diyelim...

Ve 'çıkan' bir'in aslında tam da karşısına çıktığı o muteber ve muktedir Bir'i sıfırladığı negatif bir eylem tarzıdır bu ve işte bu eylem tarzının kendini anbean o muteber ve muktedir Bir'den yontarak biçimlendiren bir öznesi var ki, biz ona şimdilik n-1, diyoruz.

SONUÇ: KAMUSALLIK VE SOL

Demokrasi pratiği, hiçbir zaman -şu ân olduğu gibi- içi boş bir kabuk, basit bir gölge oyunu haline gelme tehdidi altında olmamıştı; demokrasi ideali, hiçbir zaman -şimdi olduğu kadar- başlangıcından bu yana sahiplendiği hakikatlerin sarhoşluğu

71) Bu fikrin, buradaki halinden çok daha eksiksiz ve çok daha makul ve makbul bir sunumu için bkz. Gerald Raunig, "n-1. Çokluğu Oluşturmak: Felsefi Bir Manifesto", Sinem Özer (der.) *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri, Direnişin Arzu Coğrafyaları*, Otonom, 2014 içinde, s. 239-254.

içinde kendinden geçip kendi adının anlamını dahi unutma tehlikesiyle karşı karşıya kalmamıştı.[72] Marcel Gauchet'ye ait bu sözler, liberal demokrasinin fiili ve fikri krizinin özlü bir ifadesi olarak okunabilir. Gauchet, liberal demokrasinin tasvir etmiş olduğu bu derin krizinin en önemli semptomunun, yurttaşlar katında yaşanan 'büyük bir güç yitimi', 'esaslı bir etkisizlik' ve dolayısıyla marazi bir 'mecalsizlik hali ve hissi' olduğunu söyler. Ancak bu semptomu tasvir edişi, aslında liberal demokrasinin krizinin genetik doğasını açığa çıkarır gibidir: "Biz bireysel olarak giderek daha fazla özgür hale gelmekteyiz; ancak elde ettiğimiz bu özgürlük, ortak kaderimizi biçimlendirme bakımından giderek daha az önem taşımakta. Kısacası, kişisel hayatımızın iktidarını ele geçirdikçe kolektif olarak daha az iktidar sahibi olur hale geliyoruz."[73]

Gauchet'nin bugün içine girmiş olduğumuzu söylediği bu çıkmaza, liberal demokrasinin klasik teorisyenleri aslında daha işin başlangıcında işaret etmişti. 'Antik özgürlük' anlayışı ile 'modern özgürlük' anlayışı arasında ayrım yapan Benjamin Constant bunlardan biriydi örneğin. O bu ayrımı dile getirdiği ünlü konuşmasında, 'antik özgürlük' anlayışının esasen bir politika yapma özgürlüğü olduğunu; buna karşılık, 'modern' anlayışın, özgürlüğü esasen 'politika yapmama', başka bir deyişle, işini gücünü politik görevlerden muaf ve aynı zamanda politik görevlilerin müdahalesinden uzak biçimde yapabilme olarak tanımladığını söylemişti.[74] Açıkçası Constant, biz modernler için

72) Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der. çev. Z. Savaşçın, İletişim, 2013, s. 174. Gauchet'nin sözünü, üzerinde bir iki küçük değişiklik yaptığım için alıntı işareti kullanmadan alıntıladım.

73) *A.g.y.*, s. 19.

74) "The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns", 1816, http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html (erişim: 8 Mayıs 2014).

politikadan muafiyetin esasen bir *politik hak* olduğunu söyler; fakat, bu hakkın ancak *politik olarak,* yani politikaya müdahil olarak korunabileceğini de ekler ki, Gauchet'in bugün girmiş olduğumuzu söylediği 'çıkmaz' da budur zaten. Kısacası, hâlâ 'orada'yızdır!

Bugünlerde Tahrir'de, Wall Street'de, Sol'de, Taksim'de, Sintagma'da ve diğer kent meydanlarında ve sokaklarında toplanan ve isyan eden insanlar tam da Gauchet'in bugün ortaya koyduğu bu *sebepler*le ve Constant'ın dün dile getirmiş olduğu o *gerekçeler*le oradadırlar. Politikanın, giderek daha fütursuz biçimde topyekûn bir 'biyo-politika' yürütür hale gelmiş olan politik sistemin, artık ellerini yurttaşların 'yaşam dünyaları'ndan çekip makul ve makbul sınırlarına çekilmesini talep etmektedirler ki, bu 'anti-politik' değil, 'apolitik' hiç değil, son derece politik, daha doğru bir ifadeyle 'kontra-politik' bir taleptir. İçinde yaşamakta olduğumuz 'periyodik demokrasiler'de "agoraların giderek siyasal anlamını ve önemini yitirmesi"ne parelel olarak "panteona taşınan ve böylece sıradan yurttaşların erişim alanı dışına çıkan"[75] bir politika anlayışına ve bu anlayış üzerine inşa edilmiş bir politik sisteme bu türden bir itiraz ve direniş, bugün, özellikle de bugün, 'politika' kelimesinin kulanıldığı ilk ândan bugüne dek asla taşımadığı ölçüde *politik* bir doğaya sahiptir.

Şüphesiz bu noktada sorulması gereken kritik soru şu: Böylesine fütursuz ve saldırgan bir politik sisteme karşı bu türden 'kamusal kontra-politik' ataklar nasıl ve ne ölçüde etkili olabilir; daha da önemlisi, ne kadar sürdürülebilir? Aşağıda işte bu kritik soruyu yanıtlamaya çalışacağım, elbette muvakkaten.

---

75) Benzer bir yaklaşım için bkz. Stephen P. Turner, *Liberal Democracy 3.0: Civil Society in an Age of Experts*, Sage, 2003.

Kamusal Med-Cezir Hareketleri

Günümüzdeki isyan ve direniş hareketlerinin en belirgin vasfının 'göçebelik' olduğu konusunda genel bir kabul vardır. Ancak bu vasfın bir meziyet mi yoksa bir kusur mu olduğu; sahiplenilmesi gereken bir hal mi yoksa aşılması gereken bir durum mu olduğu meselesi etrafında hararetli tartışmalar halen devam ediyor. Kimi düşünürler, örneğin Hardt ve Negri, günümüzün 'devrimci öznesi' olarak gördükleri 'çokluk'un, "bir kimliğe ya da bir yere bağlanmadan birlikte hareket edebilen" bir 'küme' (*swarm*) olduğunu ileri sürerler ve meydanlara çıkan günümüz direnişçilerini bu 'göçebe çokluğun' vücut bulmuş hali olarak selamlarlar. Buna karşılık, başka bazı düşünürler, örneğin Paolo Gerbaudo, 'göçebelik' vurgusunun ve ısrarının toplumsal hareketlerin ayaklarını yerden keseceğini iddia eder ve 'fiziksel kamusal alanlar'a inen ve oralara 'yerleşmeye çabalayan' "günümüz halk hareketlerinin", bu tavır ve niyetleriyle 'göçebelik' halini aşmaya çalıştıklarını, en azından böyle bir dert ve tasayla hareket ettiklerini ileri sürer.[76] Gerbaudo'ya göre, Hardt ve Negri, biyolojiden aldıkları 'küme' terimini 'çokluk'un doğasını, hareketlerini anlamak ve anlatmak için bir metafor olarak kullanırlar. Ancak "onların tanımladıkları şeyin aslında 'kovansız küme' olduğu söylenebilir". Zira, "biyolojiden öğrendiğimiz, arıların uzun mesafeler kat ettiklerinde dahi, nihayetinde geri dönecek oldukları bir kovana ve onlar uzaktayken bu kovanı korumak için nöbet tutan arkadaş arılara ihtiyaç duyduklarıdır". "Oysa Hardt ve Negri'nin yaklaşımında," "küreselleşmenin göçebe ve akışkan alanı içinde

76) *Twitter ve Sokaklar: Sosyal Medya ve Günümüzün Eylemciliği*, çev. O. Akınhay, Agora, 2014, s. 61-62.

böyle yerel coğrafyalara fazla önem atfedilmez," der Gerbaudo ve "günümüz halk hareketlerinin", "kamusal alanda biraraya gelme ya da toplanma biçimlerinin, Hardt ve Negri'nin portresini çizdikleri" türden 'kovansız küme' metaforuyla pek uyuşmadığını ileri sürer.[77]

Gerbaudo'nun fiziki kamusal alanlardaki mevcudiyetin günümüz hareketleri açısından politik olarak kritik öneme sahip olduğu fikrini paylaşıyorum. Ancak şu aşamada ve bu koşullar altında 'göçebelik' ve 'yerleşiklik' arasında bir tercih yapmaktansa, bu iki hal arasında salınmanın yollarını aramamızın ve bulmamızın politik olarak çok daha kritik bir önem taşıdığını düşünüyorum. Dahası, günümüzdeki isyan ve direniş dalgalarının zaten fiilen tam da böyle bir salınım içinde olduğunu gözlemleyebileceğimizi ve bu sebeple, bütün bunları genel bir kamusal med-cezir hareketinin parçası olarak görebileceğimizi düşünüyorum. Neo-liberal karşı-devrimin yaklaşık son elli yıldır küresel ölçekte adım adım inşa etmiş olduğu ve 1990'lı yıllardan sonra iyice pekiştirip yoğunlaştırdığı asimetrik siyasal rejimler tarafından sistematik olarak berhava edilen, buharlaştırılan 'kamu'nun zaman zaman kendiliğinden geri dönüşü olarak görülebilir bu hareketler. Bir bakıma 'bastırılanın geri dönüşü'dür söz konusu olan. Ya da başka bir ifadeyle: hayaletlerin kaçınılmaz ziyareti...

Tunus, Mısır gibi Ortadoğu ülkelerinde durumun farklılık arz ettiği; oralarda sorunun neo-liberal düzenlemelerden çok otokratik idareler olduğu söylenebilir elbette. Ancak oralarda da -tıpkı Amerika'da, Avrupa'da olduğu gibi- asıl mesele, fikrimce nihayetinde aynı: 'asimetrik siyasal rejimler'. Otokratik

77) *A.g.y.*, s. 48.

ya da demokratik idareler marifetiyle, yönetilenlerin (halkın, yurttaşların) politik karar alma ve uygulama süreçlerinden dışlanması, uzaklaştırılması ve dolayısıyla, simetrik siyasetin nihayetinde asimetrik 'siyasa'yla ikamesi, hatta 'yönetişim' denen idare teknikleriyle 'taşeronlaştırılması'... Bugün tüm dünyanın ortak derdi aşağı yukarı buymuş gibi görünüyor: Ortak kaderin müşterek yaratımından sistematik olarak dışlanmış çoğunluğun, tepedeki azınlık tarafından belirlenmiş bir kaderin mecburi kurbanı haline gelmesi, getirilmesi...[78]

'Kamusallık' fikrinin dünyanın neredeyse her yerinde giderek buharlaşması ve fiziki ya da virtüel kamusal alanların hemen her yerde bazen devlet, bazen piyasa güçleri, çoğu durumda da her ikisi tarafından elbirliğiyle fiilen işgal edilmesi bu klostrofobik durumun hem en bariz göstergesi hem de en temel sebebi olarak alınabilir. Yukarıda andığımız tüm kitle hareketlerinin önce 'sanal âlem'de, 'internet' denilen 'yarı-kamusal alan'da birikip oradan gerçek, fiziki kamusal alanlara -meydanlara ve sokaklara- akmış olması bu bakımdan epeyce manidar bir durumdur. Zira 'kamusallık' günümüzde neredeyse sadece sanal âlemde şekillenebilir bir hissiyat haline geldi. Şüphesiz bu imkân da sadece şu ân itibarıyla mevcut ve her ân buharlaşabilir. İnsanlar şimdilik 'sanal kamusal alanlar'da birarada, daha doğrusu yan yana durabilirler; ancak gerçek, fiziki kamusal alanlardaki mevcudiyetlerinin ne yazık ki belirli bir ömrü var.

78) Manuel Castells de benzer bir yaklaşım ortaya koyuyor: "Yurttaşlar ile siyasi sınıf arasındaki bu temel uçurum, (...) içinde bulunduğumuz çağdaki yeni toplumsal hareketlerin ortak zeminidir. İsyanın ilk kıvılcımının çehresi ne olursa olsun, bunlar bütün örneklerde demokratik hareketlerdir, süregiden demokratik farsa itiraz eden ya da diktatörlüğe karşı çıkan, halk iradesinin temsilinin yeni biçimlerini arayan demokratik hareketler" (*İsyan ve Umut Ağları: İnternet Çağında Toplumsal Hareketler*, çev. E. Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 302).

Bir süre sonra çekilmek zorundalar ve daha da kötüsü, 'meydan'ı ister istemez mevcut politik aktörlere terk etmek durumundalar.

Bu kamusal med-cezir hareketlerinin mevcut 'asimetrik siyasal rejimler'i dalgalandırıp istikrarını muvakkaten bozabileceğini; ancak -en azından şimdilik diyelim- külliyen yıkamayacağını söyleyebiliriz. Bu sebeple, bu hareketlerin politik getirilerini değerlendirmeye çalışırken gerçekçi, makul bir bakış açısına yerleşmenin zaruri olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, bu makalenin tümünü alttan alta takip eden temel kabullenmenin şu olduğunu söyleyebilirim: *Bu kamusal med-cezir hareketlerinin, bu kontra-demokratik kamusal eylemlerin politik gücü, fiziki kamusal alanlardaki kısa süreli mevcudiyetinden geldiği gibi/kadar, oralardaki uzun süreli namevcudiyetlerinden de gelir, gelebilir.* Kısacası, bu hareketlerin pozitif ve negatif formlarının her ikisinin de kendine göre esaslı politik sonuçları vardır. Yükselip meydanlara çıktıklarında getirdikleriyle, alçalıp geri çekildiklerinde götürdükleriyle belirleyici etkiler bırakır bu hareketler. Ya da şöyle söyleyelim: Pan-kapitalizmin asimetrik politik sistemi altında, mağlup edilmiş 'kamu' mevcudiyetini hissettirdiği gibi/kadar namevcudiyetini de hissettirebilirse eğer, şimdilik elinden gelenin olanın en iyisini başarmış addedilebilir.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Tahrir'de, Wall Street'de, Puerta del Sol'de, Sintagma'da, Taksim'de ve başka birçok yerde insanları meydanlara, sokaklara çıkaran sebepler ve bunların sebep olduğu kamusal kabarışların aldığı biçimler, sergilemiş oldukları haller hem nicel hem de nitel olarak birbirinden epeyce farklı olabilir. Ancak bunların tümünün, iktidar mekanizmalarından ve siyasal süreçlerden şu ya da bu biçimde, şu

ya da bu ölçüde dışlanmış; dünyalarının, ülkelerinin, kentlerinin, mahallelerinin ve dahi kendilerinin kaderini belirleme hakları ellerinden alınarak güçsüzleştirilmiş, takatsiz düşürülmüş; özne olmaktan, yurttaş olmaktan uzaklaştırılmış insanların kendiliğinden isyanları olduğu aşikârdır. Şüphesiz -az önce de vurgulamış olduğumuz gibi- bu meydanlarda, bu sokaklarda bu sıfatla uzun süre kalamazlar, bir süre sonra evlerine çekilmek durumundalar; ancak burada altını çizerek söylemek gerekir ki, geri çekildiklerinde arkalarında bıraktıkları boşluk da sistem tarafından öyle kolay kolay doldurulamaz. 'Kamu'nun şahsi ya da kolektif mevcudiyetini bastırıp sindirmek göreceli olarak kolaydır; fakat arkasında bıraktığı boşlukla baş etmek pek o kadar kolay bir iş değildir. Zira 'kamu'nun yokluğu sistemin bağrında bir 'kara delik' olarak açılır ve zamanla tüm sistemi girdabına çekip yutma potansiyeli taşır.

1970'lerin sonunda Baudrillard bu 'girdap'ın gücünün karanlık yüzüne işaret etmişti daha çok. O, 'toplumsal' denen 'kördüğüm'ün, "her şeyi sünger gibi emen bir gönderene dönüşerek, ne olduğu hem bilinen hem de bilinmeyen" tekinsiz/tepkisiz 'kitlelerin etrafında' dönmeye başladığından söz ediyordu. İstatistikçilerin ve politik stratejistlerin, kanaat imalatçısı ve pazarlamacılarının büyülü 'kristal bir küre gibi kullandıkları', her şeyden önce sesleri hadım edilmiş kitlelerdi söz konusu olan. Baudrillard, modern politik sistemlerin artık bu 'sessiz yığınların gölgesinde' işlediğini iddia ediyordu. Burada 'gölge' mecazı pozitif ve negatif olmak üzere iki farklı anlam taşıyordu elbette. Zira Baudrillard böylece hem sistemin bu yığınların sessizliği sayesinde döndüğünü, dolayısıyla sistemin devir daimini, sürekliliğini bu sessiz kitlelerin varlığına borçlu olduğunu, hem

de aynı kitlelerin tam da bu duruşları, tepkisizlikleri ile sistemin üzerine sessizlikten örülü tekinsiz kara bir 'gölge' düşürdüğünü söylemiş oluyordu.[79]

Dünyamızın, daha doğrusu dünyalarımızın 1970'lerin sonlarında girdiği bu karanlık dönemde Baudrillard ışığı tam da burada arıyor; sadece istatistiki ilgiye mazhar olabilen kategorik kitlelere bölünmüş ve indirgenmiş 'kamu'nun mecburen kuşanmış olduğu bu tekinsiz sessizlikten medet umuyordu. 'Kitle', 'toplumsal'ın -biz diyebiliriz ki 'kamu'nun- "içinde kaybolduğu karanlık bir delik"ti ve gücünü, tam da her türlü etkiyi etkisizleştiren tepkisizliğinden aldığı için, çıkış ışığını dâhi orada aramak mecburiyetindeydik sanki.

Baudrillard o karanlık günlerde, kitlelerin 'politik sinizmi'nin elimizdeki tek gerçek ve makul politik şans olduğunu düşünmekte haklıydı belki de. Ancak bugün bizler, sanırım biraz daha farklı bir dünyada yaşıyoruz. En azından 'kitleler'in zaman zaman da olsa yeniden 'sahneye çıktığı' bir döneme girdik. Başka bir deyişle, 'kitle' denen 'gayya kuyusu'ndan zaman zaman 'kamu'nun lavlarının püskürüp şehirlerimizin sokaklarına, meydanlarına akmaya başladığına şahit oluyoruz. Şüphesiz, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, 'kamu'nun günümüzdeki teşekkülleri ve tezahürleri henüz kalıcı, kararlı bir yapılanma arz etmiyor. Ancak şu rahatlıkla söylenebilir sanıyorum: 'Kamu'nun bu 'med' ile 'cezir', yükseliş ve alçalış arasında salınan; *pozitif kontra-demokratik hamleler* ile *negatif kontra-demokratik ricatlar* arasında göç-eyleyen müphem varlığı şu an ayak-

79) *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. O. Adanır, Ayrıntı, 1991, s. 7.

Devlet BİRLİKLERİ versus Kamusal BİRLİKTELİK: Onları emirler bir araya getiriyor, bizi değerler...

larımızı basabileceğimiz yegâne sağlam zemin olarak görünüyor. Ya da Muhiddin Arabi'nin bambaşka bir bağlamda ve bambaşka bir manada dile getirdiği bir hissiyatı kendi halimize ve derdimize uyarlayarak tekrarlayalım: Henüz "herhangi bir zemin görünmüyor ancak gıcırdamaları işitebiliyoruz".[80]

Böyle bir belirsizlik zemininde, bu tekin olmayan kamusal med-cezir hareketi karşısında ya da içinde sol ne yapabilir? Bu konudaki fikirlerimi, aşağıdaki başlıkta dile getirilen temel soru çerçevesinde kısaca ortaya koyup tartışmaya açarak bu metni noktalayayım.

Solun Önündeki Yol: Kitleselleşme mi Kamusallaşma mı?

Öncelikle şunu söyleyeyim ki bugün -bu belirsiz zemin ve bu tekinsiz kamusal med-cezir hareketi içinde- solun önündeki

80) Akt. Ian Almond, *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. K. Filiz, Ayrıntı, 2012, s. 24.

temel görev 'devrim stratejileri' geliştirip takip etmek değil 'direniş taktikleri' arayıp bulmak; başka bir deyişle, kendi salınımını kamusal salınımlarla uyumlu, daha doğru bir ifadeyle eşgüdümlü hale getirmektir. Bu genel tezin somut içermeleri şöyle sıralanabilir:

1) Solun temel hedefi 'kitleselleşme' değil öncelikle 'kamusallaşma' olmalıdır. Bu, şüphesiz solun 'kitleselleşmek'ten vazgeçmesi gerektiği anlamına gelmez; sadece önceliklerini gözden geçirmesi ve kamusal meselelerle ilgilenmeyi öncelikli amacı haline getirmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, sol kamusal dert ve tasaları kendine *vesile* değil *mesele* edinmeli; bu tür meselelere hipotetik değil kategorik ilgi ve kaygılarla yaklaşmaya çalışmalı; böyle bir duruşu azınlıkta kalma pahasına da olsa inançla ve inatla sürdürmeye özen göstermelidir.

2) Sol, toplumun vicdanı olmak ya da böyle bir inanç ve iddiayla hareket etmek yerine, kendi vicdanının sesini takip etmeli; başka bir deyişle, 'kamu'nun temsilcisi olmaya çalışmak yerine, onun bir parçası haline gelmeye veya icabında, kendini bizatihi 'kamu'nun teşkil ve teşkilatlanmasına adamaya hazır olmalıdır.

3) Sol, 'kamusal meseleler'i politize etmeye çalışmak yerine, bunların doğası gereği politik meseleler olduğunu idrak edip ona göre hareket etmelidir. Bu nokta, solun, özellikle günümüz 'kamusal med-cezir hareketleri'nin 'kontra-politik' doğasını idrak etmesi ve ona göre tavır geliştirmesi açısından da önemli. Zira, örneğin bu tür hareketleri 'apolitik' olarak niteleme, solun, özellikle de radikal solun, bu hareketlerin çoğunda sergilenen 'siyasal itaatsizlik' tavrını görememesine yol açıyor. Dolayısıyla derdi 'kitleselleşmek' değil öncelikle ve esasen 'kamusallaşmak'

olan bir solun, bu türden kamusal eylemlere bayrakları, flamaları ile değil esasen kendi çıplak bedeniyle katılması gerektiğini söyleyebiliriz.[81]

4) Sol, demokrasiyi -hatta diyebiliriz ki onun günümüzdeki fiili hali olan 'liberal demokrasi'yi- kategorik olarak karşısına almamalı. Tam tersine, demokratik sistem içinde 'kontra-demokratik' eylemler marifetiyle "devlet egemenliği'ne karşı 'halk egemenliği'ni canlandırmanın ve harekete geçirmenin yollarını aramalı. Hiç değilse, 'halk egemenliği' idealinin parıltısının 'devlet egemenliği'nin realitesi içinde sönmemesine dikkat kesilmeli, bu uğurda gerçekleştirilen her eyleme aktif biçimde katılıp katkıda bulunmalıdır.[82]

5) Nihayet sol, günümüz neo-liberal küresel kapitalizm koşullarında devletlerin, 'ulus'larından -ve de Zizek'in söylediği gibi nihayetinde demokrasiden- boşanıp ya da en azından bunlarla ilişkilerini askıya alıp yerel ve/veya küresel şirketlerle evlendiğini unutmamalı; dolayısıyla, demokrasiyi sadece devletle-

---

81) Giuseppe Coco'nun Brezilya deneyiminden yola çıkarak yaptığı şu saptama küresel ölçekte geçerli görünüyor: "... gençliğin 'partilere hayır!' sloganını genel olarak desteklemesi, çizgisel ve faşist bir anlam taşımıyor. Paradoksal olarak, 'radikal' olanlar da dâhil olmak üzere partilerin ve bayraklarının reddedilmesi, sağ ve sol arasındaki -açıkça kafa karıştırıcı ve çelişkili- benzerliğin bir reddidir ve bir 'gerçek sol' talebidir. Bu talep idealist değildir ve artık kullanılmayan söylemlerle ve sembollerle (örneğin kızıl bayrak) kesinlikle engellenemez. Kızıl bayrakları yeniden yükseltmek için, bunları uzunca bir süre evde bırakıp sokaklara çıkmak gerekiyor." "Brezilya İsyanı: Metropoliten Maddi Olmayan Emeğin Yeni Teknik Bileşimi", *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri: Direnişin Arzu Coğrafyaları*, çev. N. Köklü, Otonom, 2013, s. 215.

82) Burada kısaca dile getirilen fikrin uzun uzun ve hakkı verilerek ele alınışı için bkz. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çev. B. Yıldırım, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013. Bu kitapta yer alan "Egemenliğin Alacakaranlığı mı?, Kozmopolit Normların Yükselişi mi, Çalkantılı Zamanlarda Vatandaşlığı Yeniden Düşünmek" başlıklı makale, 'halk egemenliği' ile 'devlet egemenliği' arasındaki farkı ve çekişmeyi idrak edebilmek için özellikle önemli.

re karşı değil aynı zamanda şirketlere karşı da korumak ve savunmak durumunda olduğunun bilincinde olmalıdır. Zira bugün devlete karşı direnmek için toplaştığımız sanal âlemler unutmayalım ki şirketlerin özel mülküdür ve nihayet, toplandığımız meydanlarda, yürüdüğümüz sokaklarda kendimizi devletin tebaasından eksiltmek için yüzümüze taktığımız Guy Fawkes maskelerinden bile kâr elde etmeye çalışan arsız şirketler vardır ve biz bunların, devlete karşı yanımızda, hatta arkamızda durduklarında bile karşımızda olduklarını hesaba katmak zorundayız.

Bütün bunları kim başarabilir? Hiç kimse! Yani sadece Nemo başarabilir. Hiçliğin gücüne güvenen; yokluğun varlık, namevcutun mevcut üzerindeki hakkını teslim ve talep eden; ritmini *kronos*'a ayarlamak yerine *kairos*'a uyarlamış; bakışını, içinde yaşadığı dünyaya 'öte/başka bir dünya'nın temas ettiği ender ânlara dikmiş ve kilitlemiş bir sol... Adalet'i politik bir vaat olarak geleceğe havale etmek yerine; geçmiş'e ve gelecek'e bugün, şimdi ödenmesi ya da taahhüt edilmesi gereken bakışımsız bir etik/politik borç olarak sırtlanan bir sol... İmkânsız mı? O halde gelin son söz, imkânsızın filozofu olan Derrida'nın -ardında bıraktığı metinlerde dolanıp duran- hayaletinin olsun: "...henüz doğmamış olanların ya da artık burada olmayanların veya burada oldukları halde gelecekte de olacakların hayaletleri karşısında... herhangi bir sorumluluk ilkesi olmazsa... adalet olanaksız gibidir. Canlı şimdi'nin bu kendi kendisinin çağdaşı-olamama hali olmasa, canlı şimdi'nin gizliden gizliye muvazenesini bozan bir şeyler olmasa, orada olmayanlar için, artık mevcut olmayan ve yaşamayanlar ya da henüz mevcut olmayan ve yaşamayanlar

için adalete duyulan bu saygı ve sorumluluk olmasa, 'Nereye?', 'Yarın nereye?' sorusunu sormanın ne anlamı olacaktır ki?"[83]

"Bu bilince sahip olmak demek, geçmişin ve geleceğin hayaletleriyle, geçmişin katlanılır ve katlanılmaz hatıralarıyla ve henüz doğmamış olanlara karşı yüklenilen sorumluluğun ağırlığıyla yaşamasını öğrenmek, aslında bunları siyaseten etkin kılmak demektir."[84]

83) Akt. *Wendy Brown, Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. E. Ayhan, Metis, 2009, s. 181.
84) *A.g.e.*, s. 185.

EPİLOG

Bugün manifestolarla özetlenemeyecek denli karmaşık bir dünyada yaşıyoruz. Ama yine de manifestolarımız yok değil. Karl Marx ve Friedrich Engels 1848'de *Komünist Manifesto*'yu yayınlamış ve "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor – komünizm hayaleti. Eski Avrupa'nın bütün güçleri bu hayaleti defetmek üzere kutsal bir ittifak içine girdiler: Papa ile çar, Metternich ile Guizot, Fransız radikalleri ile Alman polis ajanları" demiş ve bu kutsal ittifaka karşı, "Dünyanın bütün işçileri, birleşin!" diye seslenmişlerdi. Bugün biz, tuhaf bir biçimde, bu temenniyi, içerdiği sözcüklerin yerini biraz değiştirerek tekrarlıyoruz: "Bütün dünyaların işçileri, birleşin!" Zira bizim için bugün asıl ve

öncelikli mesele, dünya işçilerini birleştirmek değil, işçilerin yekdiğerinden bihaber dünyalarını birleştirmek, hiç değilse birbirine bakışımlı, birbirinden haberdar hale getirmek. Bu sebeple, bugün biz 'dünyayı kurtaracak' bir işçi hareketi örgütlemek yerine; hep birlikte, içine hapsedildiğimiz şu 'düz ve dar dünyalar'dan kurtulabileceğimiz bir örgütlenme tarzı geliştirmek durumundayız.

Dolayısıyla şu söylenebilir sanıyorum: Bugün bizim manifestomuz, Zizek'in bir zamanlar ilan etmiş olduğu gibi Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* kitabında değil, Görünmez Komite'nin *Yaklaşan İsyan* broşüründe ifade edilmiştir. Bu metne tek bir şerh düşebilirim: Onlar, "Arkadaşlığın politik yanından çekinmeyin," demişlerdi; ben, simetrik arkadaşlık yerine, çağımıza da uygun düşecek biçimde, asimetrik dostluk politikasını önermeyi tercih ederdim. Bunun dışında söyledikleri her şeyin altına imzamı atarım:

> Örgütlerden hiçbir şey beklemeyin.
> Hiçbir mevcut sosyal ortama rağbet etmeyin,
> ve hepsinden önemlisi, sosyal ortam haline gelmeyin.
> (...)
> Asıl korkutucu olan; esnek yapısı, dedikoduculuğu ve gayrı resmi hiyerarşisiyle sosyal ortamlardır. Her türlü sosyal ortamdan arkanıza bakmadan kaçın. Bu ortamların her biri hakikatin etkisizleştirilmesine hizmet eder. Edebi çevreler yazının bulanıklaştırılması için vardır. Anarşist ortamlar doğrudan eylemin kesinliğini köreltmek için. Bilimsel ortamlar araştırmaların içeriğini toplumun çoğunluğundan saklamak için. Spor ortamları, değişik hayat biçimleri yaratma olasılığı olanları salonlara kapatmak için. Özellikle de kültürel ve aktivist çevrelerden uzak

durmak gerekir. Onlar bütün devrimci arzuların geleneksel olarak ölüme gönderildiği huzurevleridir.[85]

Zira bugünlerde dünyanın üzerinde dolanan 'kamu hayaleti' her ân her yeri ziyaret eder, ancak 'sosyal ortamlar'dan özellikle uzak durur.

Bizim manifestomuz şimdilik budur!

85) *Yaklaşan İsyan*, çev. R.I. Güngör, Sel Yayınları, 2011, s. 81.

"Bizler, kurumsallaşmış söylemlerin adlandırıp mahkûm ettikleriyiz: kadın-eş-görev, eşcinsel-hasta-dejenere, yerli-geri-vahşi, gelişmiş ve azgelişmiş. Oysa ki bizler, tahakküm hatlarında bildirilen tayinlerden, hükümlerden ve mevkilerden çok daha fazlasıyız. Bizler içimizde toplumsal antagonizmalar ve gerilimler, özdeş olmayan özdeşlikleri kırma imkânları barındırıyoruz. Bizler, kelimelerde yüklü yazgı ve şiddete karşı inşa halinde olan eşzamanlı özne ve nesneleriz" (Fernando Matamoros).

EK: 1
'DAEMON'SUZ TOPLUM, 'DEMOS'SUZ DEMOKRASİ

'DAEMON'UN 'DEMON'A TERCÜMESİ

Şerif Mardin 1984 yılında kaleme aldığı kısa ancak bir hayli kışkırtıcı bir makalede, düşün dünyamızın genel sığlığı ile içinde yaşadığımız kültürel atmosferin 'insan şahsiyeti'nin 'daemonic' veçhesini sürekli ve sistematik biçimde baskı altında tutuşu arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurabileceğimizi ileri sürmüştü. Mardin bu makalesinde 'daemonic'i, "insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan", 'tabii' bir 'eğilim' olarak tanımlıyor ve "[c]insiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı" gibi şahsi melekeleri "insanın 'daemonic' uzantılarının örnekleri" olarak gösteri-

yordu. Kısacası Mardin'e göre 'daemonic', "saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağı"ydı.

Mardin daha sonra yaptığı bir konuşmada, 'daemonic'in bu ikili, daha doğrusu ikircikli doğasını daha berrak bir biçimde ortaya koydu. 'Daemon'un *pagan* kimliğinin salt 'kötü'ye indirgenip 'demonize edilerek', *şeytanlaştırılarak* ya da tam tersine yüceltilip saf 'iyi' mertebesine çıkarılıp *melekleştirilerek* tüketilemeyeceğine, tüketilmemesi gerektiğine dikkat çekti. Bu anlamda 'daemonic' -diyebiliriz ki- Nietzsche'nin bir zamanlar sözünü ettiği türden 'iyinin ve kötünün ötesinde' duran bir 'üst-erdem' bile değil, daha çok 'iyinin ve kötünün berisinde' duran tekinsiz bir güç kaynağı olarak görülebilir. Yaratıcı ve yıkıcı bir güç... Ne zaman yaratıcı ne zaman yıkıcı olacağı, ne kadar yaratıcı ne kadar yıkıcı olacağı, olabileceği asla kestirilemeyen ve tam da bu sebeple korunup kollanması, dokunulmaması, hiç değilse mümkün mertebe serbest bırakılması gereken bir güç...

Mardin söz konusu kavramı bu şekilde tanımlayıp netleştirdikten sonra, ilki özel olarak edebiyat ve sanat, ikincisi daha genelde düşün dünyamıza dair iki kesin hüküm veriyordu. Mardin'in bu hükümlere uzanan akıl yürütmesi de gayet net ve sağlamdır: 1) "'Daemon'un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız 'kötü' ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkûmdur." 2) "Osmanlı kültüründe, 'daemon' 'şer-şeytan'la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur." Ve 3) "Bundan dolayı da, bizde ortaya gerçek trajedi çıkacağına, Abdülhak Hamit'in melodramları çıkmıştır." Ve de nihayet 4) "'Daemon'un bir insan davranışı boyutu olarak alenen kabul edilmediği -maskeli gezdiği- bir toplulukta aydının iki seçeneği vardır: ya literatus'un yaptığına benzer bir şekilde 'ideolog' olması ya da dedikodu yazarlığını seçmesi."

Mardin 'daemonic'i sürekli ve sistematik olarak baskı altında tutan bir kültürel ortamın genelde insanın, özelde sanatçının ve aydının önüne koyduğu bu 'seçenek'lerin her ikisinin de aslında aynı kapıya çıkan bir ikilemin parçası olduğu kanaatindedir. Hangisini seçerseniz seçin, der Mardin, içine düşeceğiniz hal aynı olacaktır çünkü: tek kelimeyle 'hürriyetsizlik'.

Mardin söz konusu makalesinde meseleyi öncelikle kültürel, dolayısıyla da esasen dinsel sebeplere bağlar görünüyor. Zira ona göre, 'deamon'un yokluğu, daha doğrusu sindirilmişliği büyük ölçüde Osmanlı kültürünün sünnî İslâm yorumunun ve müesseselerinin eseriymiş gibi görünür. Hatta o, makalesindeki tek şüphe kapısını dahi tasavvuf için açık bırakır; 'daemonic' veçhenin -elbette peçeli de olsa- tasavvufta, heterodoks İslâm yorumlarında kendini ifade etme yolları bulmuş olabileceğini; en azından, onun ayak izlerinin buralarda aranabileceğini söyler.

Bu akıl yürütmenin sorunlu olduğunu düşündüğüm bazı yanlarına[1] yeri geldiğinde kısaca değineceğim. Ancak asıl odaklanmak istediğim nokta, Mardin'in akıl yürütmesinin bizi götürdüğü nihai yer: şu 'hürriyetsizlik' meselesi. 'Daemonic'i neyin sindirdiği, baskıladığı tartışılabilir olsa da şu nokta açık olmalı: 'Daemonic' hürriyetle, serbestlikle, özgürlükle ilgili bir şeydir ve dolayısıyla doğası gereği *politik* bir boyuta sahiptir. Hatta günümüz koşulları göz önüne alınarak şu bile söylenebilir: 'Daemonic' güç ve onun tezahürleri sadece politik olarak mümkün kılınabilir ve korunabilir

1) Şüphesiz bu sorunların büyük ölçüde Mardin'in makalesinin 'kışkırtıcı' vasfından kaynaklandığını söylemek gerek. Mardin asıl meseleyi gündeme taşımak için kestirmeden gitmeyi seçmiş görünüyor. Dolayısıyla üzerinden atladığı birçok mesele var; ama makalenin gündeme getirdiği asıl mesele öylesine kışkırtıcı ki, okuru bunlara aldırmadan sadede gelmeye davet ediyor. Bu yazıda ben de böyle yapacağım. Mardin'in tezini tartışmaktan çok, onun işaret ettiği ufku taramaya çalışacağım. Yazının daha sonra yayımlanacak olan ikinci bölümünde, Mardin'in tezinin gerekçelerinden çok sonucuyla ilgilenmekte olduğum -umarım- daha da netleşecektir.

bir özgürlük uzamında yaşayabilir. Ya da şöyle ifade edelim: 'Daemonic' veçhenin toplumsal, kültürel, hatta dinsel yapılar içinde kendine mecralar bulabilmesi ancak politik olarak mümkün kılınabilir ve bu tür mecralar ancak politik olarak korunabilir. Aşağıda bu iddianın meramını açık kılabilmeyi umuyorum; ancak önce yukarıdaki şu şahane fotoğrafa bakmayı öneriyorum.

Bu fotoğraftaki, secdeye kapanmış cemaati görüntülemek isteyen fotoğrafçının önüne fırlayıp özgürlük arayışının kerevetine uzanan şu meşhur zafer işaretini çakan çocuğun yüzünde ne görüyorsunuz? Melek mi, yoksa bir şeytan mı? Ya da şöyle soralım: Bu çocuğun yüzünde meleksi bir tebessüm mü var; yoksa şeytanî bir muziplik mi? Benim şahsi yanıtım, bu çocuğun yüzündeki ifadenin habire kullanıp durduğumuz şu soyut 'daemonic' sözcüğünün son derece somut bir ifadesi olarak görülebilecek olduğudur.

Tekrar bu fotoğrafa döneceğiz. Ancak şimdi Mardin'in yukarıda özetlemiş olduğumuz akıl yürütmesine dair -birbiriyle

bağıntılı- iki eleştirel not düşelim.[2] Birincisi şu: 'Daemon'u 'şer-şeytan'a indirgeme İslam'a özgü bir şey olarak görülemez. Zira bu İslâm'dan çok daha önce başlamış ve hatta tamamlanmış bir süreçmiş gibi görünüyor. Örneğin Leonard Barkan *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism* adlı kitabında, Yahudi-Hıristiyan kültüründe Eros'un bastırılmış ve *çocuksulaştırılmış*; böylece 'daemonic'in kutsalın müjdecisi olan meleklere ve kötünün timsali olan şeytanlara bölünmüş olduğunu yazar. Barkan'a göre, "insan ile kutsal arasına yerleştirilmiş bir varlık olarak pagan 'daemon' fikri doğası gereği müphem bir fikirdi; oysa Yahudi-Hıristiyan yorumunda bu konumsal müphemlik kutupsallaştırılmış ve cennet ile cehennem, iyi ile kötü arasına geçişsiz bir yarık açılmıştır".

Şüphesiz özellikle 'Şeytan'ın üç semavî din içindeki konumlarının farklılığından söz edilebilir; ancak hangi konumda olursa olsun, bulunduğu konumun etkinliği ve etkisi ne olursa olsun, üç dinin de 'Şeytan'ı -ve 'şeytanî' olanı- tam anlamıyla karşılarına aldıkları ve tarihleri boyunca kendilerini onu sindirmeye, mümkünse yok etmeye vakfettikleri tartışma götürmez bir olgu gibi görünüyor. Dolayısıyla, 'daemonic' güçler niçin Batı'da aktif bizde pasif kalmıştır? tarzında bir sorunun yanıtını -sanırım- ilgili dinlerin yapısı içinde değil başka bir yerde, şu ya da bu ölçüde bu dinlerin yapısını/kurumsallaşmasını da biçimlendiren toplumsal-politik koşullarda aramak gerek.

Buna bağlı ikinci eleştirel not şu: Toplumlar 'daemonic' veçheye sahip olup olmama bakımından değil; ancak buna taham-

2) Şüphesiz Mardin'in makalesi, bu eleştirilerin her ikisini de boşa çıkaracak türden bir okumaya el vermez değildir. Ancak ben söz konusu makalede üzerinden hızlı geçilmiş olduğunu düşündüğüm bu iki nokta üzerinde duraklamanın, biraz daha düşünmenin -özellikle bu yazının meramı açısından- yerinde olacağını düşünüyorum.

mül biçimleri ve dereceleri bakımından ayırt edilebilirler ve bu tahammül, hoşgörü de dinsel değil, büyük ölçüde politik bir meziyettir. Meramımızı açmak için yeniden fotoğrafa dönüp şu soruyu soralım: Oradaki cemaat, çocuğun bu muzipliğinin farkına varsaydı nasıl bir tepki gösterirdi acaba? Kendi çocukluk tecrübelerimden hareketle iki olası tepki tahayyül edebiliyorum. Birincisi -ki büyük ihtimalle- bir iki tokat, bir iki iteleme kakalamayla oradan uzaklaştırılırdı. İkincisi, 'sabî' addedilip hoşgörülürdü. Yani iki olasılık var: Çocuk -ki artık siz onu 'daemon' olarak okuyunuz- ya şeytanlaştırılıp 'taşlanacak' ya da melekleştirilip 'kucaklanacak'. İlki 'dinsel hoşgörüsüzlük' dediğimiz şeydir; diğeri de 'dinsel hoşgörü'. Ancak -dikkat edilsin!- her halükârda 'daemonic' veçhe, 'iyinin ve kötünün berisinde' duran; daha doğrusu bu ikisi arasında salınan *müphemlik* hali dışarıda bırakılmıştır.

Her din 'kötülük'e tahammül gösterebilir; 'kötü' addettiği şeye hoşgörü gösterebilir; ancak onun karşısında duraksamaz, tereddüde düşmez; ona ilişkin yargısının doğruluğundan şüphe etmez. Şüphe edeni bile hoşgörebilir; ancak şüphenin kendisini asla hoşgörmez, göremez. Ya da şöyle kesinleyelim: Dinler tahammül edebilirler; ancak asla tereddüt etmezler. 'Daemonic' veçhenin -bu sıfatla- içeriye sadece politik olarak davet edilebilir ve orada ancak bu sayede kendini 'evde' hissedebilir olduğunu söylememizin sebebi de bu zaten. Kısacası, şunu söylemek istiyorum: 'Daemonic' güçler karşısında sergilenen 'tahammül', 'hoşgörü' gibi meziyetler -özellikle de üç semavî din bağlamında konuşuyorsak eğer- 'dinsel' değil esasen 'politik' sıfat taşırlar. Başka bir deyişle, bu tür meziyetler din dairesi içinde değil, esasen -özenle onun dışında konumlandırılmış- politik uzamda vücut bulabilirler.

Nihayet, son bir kez daha fotoğrafa bakıp şu soruyu soralım: Burada 'çocuksu' olan nerede? Çocuk ortada da, 'çocuksuluk' nerede? Barkan'ın Yahudi-Hıristiyan kültürüne atfen dile getirdiği, bizim hiç tereddüt etmeden İslâm kültürünün hanesine de kaydedebileceğimiz şu 'çocuksulaşma' halini kastediyorum. Bu fotoğraftaki çocuğun, kutsallığın 'ciddiyeti'ni zafer işaretiyle askıya alan çelimsiz bedeninde, muzip suretinde mi; yoksa oradaki yetişkinlerin 'kutsallığı' ciddiye alan secdeye kapanmış bedenlerinde mi vücut buluyor 'çocuksuluk' ya da 'çocuklaşma' denilen insanlık hali?

Soruyu yanıtlamayacağım. Sadece bunun kelimenin tam anlamıyla 'daemonic' bir soru olduğunu ve ancak politik olarak mümkün kılınmış bir hoşgörü zemininde ve ikliminde özgürce yanıtlanabileceğini; olası yanıtların ancak böyle bir zemin üzerinde ve ancak böyle bir iklim içinde birbirleriyle tartışabileceğini, diyaloğa girebileceğini söyleyeceğim. Ve izleyen bölümde, 'daemonik' ile 'politik' arasındaki ilişkilere yetişkinlerin -'iyi'nin önünde secdeye kapanıp 'kötü'yü arkalarında bırakabileceklerini sandıkları- 'düz', 'saf' dünyalarına zafer işaretiyle dalan çocuğun 'daemonik' perspektifinden bakmayı önereceğim.

'DAEMONİK' VE 'POLİTİK'

Önceki bölümde, Şerif Mardin'in insan şahsiyetinin 'daemonik' veçhesini baskı altında tutmaya çalışan kültürlerin sanat ve düşün dünyalarının güdük kalacağına ilişkin iddiasını tartışmış; bu baskının dinsel öğretilerle değil politik süreçlerle ilişkilendirilerek daha iyi anlaşılabileceğini iddia etmiştim. Şimdi bu iddiayı açmaya, 'daemonik' ile 'politik' arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışacağım. Ancak öncelikle iki kayıt düşmeliyim.

Birincisi: Burada 'daemonik' kavramını büyük ölçüde tarihsel yüklerinden 'kurtararak' işevuruk *(operasyonel)* biçimde kullanacağım. Benim kullanımımda 'daemonik' neredeyse tek bir çehresine indirgeniyor: müphemlik. Bir tür 'arada durma' halinin adı olarak kullanacağım 'daemonik' sözcüğünü. 'Arada kalma' gibi pasif bir *durum*dan değil, 'arada durma' gibi aktif bir *duruş*tan söz ediyorum. Derrida'nın işaret ettiği türden bir 'kararverilemezlik' konumunun hakkını verme anlamında, kararlı bir kararsızlıktan bahsediyorum kısacası.

İkincisi: Görmüş olduğumuz gibi, 'daemonik'ten Mardin'in makalesinde esasen şahsiyetin bir vasfı olarak söz edilir. Kültürün baskı altına aldığı şahsî bir vasıf olarak... Oysa ben burada daha çok onun 'gayr-ı şahsî' halleri üzerinde duracağım. Daha önce de söylemiş olduğum gibi; 'müphemliğin', 'şüphe'nin, 'güvensizliğin', 'duraksama'nın, 'arada durma'nın epistemolojik, etik ve politik açıdan 'daemonik'in örnekleri olarak görülebileceğini ve onun -bu sıfatla- sadece şahıslarda değil, aynı zamanda *meſhumlar*da, *hareketler*de ve *kurumlar*da da vücut bulduğunu, bulabileceğini iddia edeceğim. Aşağıda 'halk' meſhumunu, bir sonraki yazıda (Ek: 2) ise 'karşı-demokrasi' hareketlerini bunların örnekleri olarak ele alacağım. Ancak şimdi son bir kez daha Mardin'in makalesine dönelim ve ona veda edelim.

'MELODRAMATİK ALEMLER' VE 'TRAJİK DÜNYALAR'

Söz konusu makalede Mardin'in kendisi bu denli ileri gitmiyor ama biz onun hükümlerinden ilham ve cesaret alarak 'daemonik'i bu sıfatla koruyup kollamayan, serbest bırakmayan; tam tersine gördüğü yerde kovuşturmaya, kovalamaya, baskı altına

almaya çalışan kültürleri 'melodramatik kültürler' olarak adlandırabiliriz. Bu tür kültürler -Webervari bir 'ideal-tip' olarak karşısına koyabileceğimiz 'trajik kültürler'in aksine- sakinlerinin önüne saf bir 'iyi-kötü' ayrımı koyarlar ve onların bu iki net seçenek arasında bir 'seçim' yapmalarını emrederler. Bunlar -deyiş yerindeyse- 'iyi'nin iyiliğinden, 'kötü'nün kötülüğünden zinhâr şüphe etmeyen; tam tersine *şüpheden şüphe eden* kültürlerdir.

'Melodramatik kültürler'in siyah-beyaz âleminde insanlar sürekli olarak 'iyi' ile 'kötü' arasında 'seçim' yapmak durumundadırlar; 'arada durmak' gibi bir seçenekleri yoktur pek. Bir tür 'evet-hayır' kültürüdür bunlar; güncellenmiş ifadesiyle, 'çaresiz referandum toplumu'... Bu tür bir kültürde, şartlarını zorlayıp 'kararsız' kalmaya kalkanlar ya nihayetinde 'kötü'yü seçmiş muamelesi görürler ya da 'sahne'den çekilmiş sayılırlar.

Bu sebeple, bu tür kültürlerin, kendi sakinlerine sahte bir 'seçim' dayattıklarını; dolayısıyla aslında onların seçme haklarını ellerinden aldıklarını söyleyebiliriz. İki nedenle: Birincisi, bu *dayatılmış*, yani emredilmiş bir 'seçim'dir. İkincisi, bu 'seçim'i dayatan 'melodramatik kültürler' seçenekleri, yani 'iyi' ile 'kötü'yü önceden tayin eden 'küllî' bir irade kuşanmışlardır ve bu sıfatla, sakinlerine takdir ettikleri 'cüzzî' iradeyi her an budayıp şekillendirirler ve böylece ipotek altına alırlar.

Buna karşılık, 'trajik' olarak adlandırabileceğimiz kültürler, mensuplarının önüne sadece 'iyi ile kötü' arasında değil, aynı zamanda -ve belki daha çok- 'iki iyi' ya da 'iki kötü' arasında seçim yapma ihtimâli de çıkaran kültürler olarak görülebilir. 'İyi'nin ya da 'kötü'nün mertebeleri arasında kalan, dolayısıyla hâlâ sahte/sözde bir 'seçim'den değil; 'iyi'deki kötü ile ya da 'kötü'deki iyi ile yüzleşmek zorunda kalan gerçek seçimden bahsediyorum. Bu tür kültürler, mensuplarının önüne her ân

'iyi'deki kötüyü ve tersini hesaba katmayı gerektiren müphem, kuşkulu ve hatta tekin olmayan ancak tam da bu sebeple özgür, verimli bir düşünce ve eylem alanı açarlar. Başka bir deyişle, bu türden bir kültürün mensupları, içinde yaşamakta oldukları dünyanın 'trajik' doğasından haberdardırlar ve dolayısıyla 'iyi' ile 'kötü'nün her birinin kendi tarzında belirli getiri ve götürüleri olduğunun farkındadırlar.

Şüphesiz, bu iki farklı kültür modelinin gerçek hayatta karşı karşıya değil, iç içe geçmiş halde bulunduklarını söylemek gerek. Bu sebeple, bu bölümün alt başlığını artık "Trajik Bir Dünya İçinde Melodramatik Âlemler" olarak okumamız daha doğru olur. Böylece Şerif Mardin'e neden 'veda etmek'ten söz ettiğimiz de sanırım anlaşılır hale gelir. Zira artık 'Doğu-Batı' ya da 'Merkez-Çevre' karşıtlığı üzerine kurulu teorik melodramının da ötesine geçmemiz gerekiyor. Bu sebeple, kılavuzumuzu değiştirip 'daemonik' veçhesi bir hayli güçlü bambaşka bir düşünürü, Ulus Baker'i takip etmeye çalışacağız.

MELEK Mİ ŞEYTAN MI?

'Demos' (halk) esasen 'daemonik' bir mefhumdur. Dolayısıyla, 'daemon' nasıl tarihsel süreç içinde doğasındaki trajik anlamdan uzaklaştırılıp melodramın saf, çocuksu dünyası içinde mutlak kötülüğü temsil eden 'şeytan' ve mutlak iyiliği temsil eden 'melek' figürlerine indirgenmişse, 'demos' da benzer bir indirgeme sürecine maruz kalmıştır, diyebiliriz.

Antik siyasal düşünce, ta başından, en azından Platon ve Aristoteles'den beri 'demos' mefhumunun içinde kıpırdayan 'demon'un ('şeytan'ın), yani 'okhlos'un ('güruh'un) farkındaydı. Bu ikircikli tavrı modern siyasal düşünce de -genelde- devralmış

ve sürdürmüş görünür. Elbette 'güruh'un, 'kitle'nin modern tarih sahnesinde 'halk' olarak takdis edildiği, kutsandığı ânlar da oldu (örneğin: Fransız İhtilâli); ancak bir ân için... Tarihin meydanlarında işi bittiğinde evine geri dönmeyen 'halk' egemenlerin gözünde her zaman, tehlikeli bir 'güruh'a dönüşmüştür/dönüşür. Bu bakımdan, Jacques Ranciére'in, modern 'siyaset sanatı'nın, 'demos'un gelgitlerini, çalkantılarını öngörülebilir ritmik bir düzen (örneğin: periyodik seçim sistemi) içinde kontrol altına alıp 'demos'un gücünü (yani 'halk iradesi' denilen şeyi) bizzat halkın kendisinden uzakta -güvenli bir mesafedeinşa edilmiş temsilî bir kurumsal kafes içinde teskin etmeyi kendisinin aslı işlevi olarak görmüş olduğu saptaması, bir hayli kafa açıcıdır ve 'halk' mefhumunun neredeyse tüm anlam tarihini gözlerimizin önüne serer.

Ulus Baker *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme* başlıklı kitabında, işte bu evcilleştirme sürecinin günümüzde gelmiş olduğu merhaleyi ele almış ve günümüz liberal demokrasilerinin, bazı çağdaş düşünürlerin -'kafeinsiz kahve' benzeri- 'demossuz demokrasi' olarak nitelediği türden bir *light* (hafif) politik sistem haline geldiğini iddia etmişti.

Baker'e göre, günümüz liberal demokrasilerin 'kafes'i üç sacayağı üzerine oturtulmuştur: "Masumiyeti temsil eden halk, iyiliği temsil eden Devlet ve kötülüğün ta kendisi olan terör örgütü..." Halk -elbette- masum değildir; sadece temsilidir masumiyetin. Aynı şekilde Devlet de bizzatihî iyi değildir; sadece iyiliği temsil eder. Kendisi olarak takdim edilen sadece kötülüktür bu senaryoda; terör örgütünde vücut bulmuş mutlak kötülük... Bugünlerde neredeyse tüm dünyada vizyonda olan melodram aşağı yukarı budur işte ve bu melodramın tek bir 'kahraman'ı vardır aslında: devlet. Zira halk'a masumiyet, ken-

dine iyilik, terör örgütüne kötülük sıfatını atfeden ve bütün hikâyeyi bu çerçevede kurgulayan nihayetinde odur. İlk bakışta, romantik bir melodram gibi görünebilir bu: aynı hayalî sevgili (Halk) için birbirleriyle savaşa tutuşmuş iyi (Devlet) ve kötü (terör örgütü). Oysa daha dikkatli bir bakış, şu buz gibi gerçeği gözler önüne serer: ortada sevgili falan yoktur. 'Halk' denilen şey, bir savaş alanıdır sadece.

Günümüz demokrasilerinde, 'halk'ın evcilleştirilme -Rancière'in sözleriyle, kontrol altına alınıp teskin edilme- sürecinin ulaştığı nihai aşama -Baker'in ifadesiyle- bir 'kamuoyu toplumu'dur. Elbette bu kamunun egemen olduğu bir toplum anlamına gelmiyor. Tam tersine, 'kamu'nun 'oy'a indirgendiği; daha doğrusu, 'kamu'nun 'oy' marifetiyle imal edildiği -yani sadece kontrol altına alınıp teskin edilmediği, aynı zamanda makul bir sıfatla (örneğin "masumiyet'le) tescil edildiği- bir toplumdur bu ve Baker'in son derece önemli vurgusuyla, "siyasal militanlığa olduğu gibi, Fransız Devrimi'nin o radikal 'vatandaşlık' ülkülerine de sonsuzca yabancıdır".

'Kamuoyu toplumu', 'sessiz yığınlar'ın ikide bir 'referandum'a çağrıldığı, habire 'görüş', 'kanaat' bildirmeye kışkırtıldığı; ancak nihayetinde soru sormak yerine sadece sorulmuş sorulara yanıt vermek durumunda bırakıldığı asimetrik, dolayısıyla sahte bir 'diyalog' toplumudur. Bu toplumda, Baker'in de söylemiş olduğu gibi, kamuoyu yoklamaları ile demokratik seçimler arasında da pek bir fark kalmamıştır aslında. Kamuoyu yoklamaları nasıl 'görüş' ve 'kanaat' sondajıyla istedikleri türden 'kamu'lar elde edebiliyorlarsa, idareler de seçimler marifetiyle istedikleri türden 'halk'lar imal edebilirler kendilerine. 'Kamuoyu toplum'ları bu bakımdan -bazı çağdaş düşünürlerin işaret etmiş olduğu gibi- periyodik 'sandık orji'lerinde biraraya

gelip dağılan gizemli topluluklar olarak görülebilir. Bunlar gerçekten de 'tuhaf' toplumlardır; zira -Hall Foster'ın ifadesiyle- hâlâ bir 'demo'ya sahiptirler; ancak bu, ne *demo*krasi ne de *demo*nstration (gösteri) sözcüğünün içerdiği türden 'daemonik' bir 'demo'dur artık; sadece demografi (nüfusbilim) sözcüğünün 'masum" 'demo'sundan ibarettir.

Baker'in yaklaşımı, 'halk' denen bu topluluğun, üzerine devlet tarafından yapıştırılan bu 'masumiyet' etiketini -biz diyebiliriz ki, kafesini ya da cenderesini- parçalayıp atmasının iki yolu olduğunu ima eder gibidir: 'protesto' ve 'terör'. Baker'e göre, 'protesto' -böyle bir kamuoyu toplumunda- bir bireyin, bir topluluğun ya da bir hareketin siyasal alanda -kendisine herhangi bir şey sorulmamış olduğu halde- yanıt vermesi; 'terör' ise, 'varolan siyasal alanın ta kendisine' yöneltilmiş bir 'protesto'dur. Dolayısıyla, şu söylenebilir sanırım: 'Kamuoyu toplumu'nun nazarında 'terör' her zaman 'siyasal olmayan', bu sebeple de 'gayr-ı meşru' bir protesto; buna karşılık, 'protesto' ise her ân 'terör'e dönüşebilecek ya da en azından bulaşabilecek bir siyasal harekettir. Bunun, 'kamuoyu toplumu' için *yıkıcı*; ancak demokratik, gerçekten demokratik bir toplum için *kurucu* bir gerilim olduğu söylenebilir. Bu sebeple, biraz daha açmakta fayda var.

Ulus Baker bu 'kamuoyu toplumu'nun üç sacayağı (İyi Devlet-Masum Halk-Kötü Terör Örgütü) üzerine oturtulmuş bir 'kafes' içinde zaptetmeye çalıştığı siyasal alanın -'temsil ve ifade' olarak adlandırılabilecek- iki kutup arasında gerilmiş olduğunu söylemişti: "Hareketin [siyasal eylemin] sonsuz karmaşasının temsil edildiği (durdurulduğu, dondurulduğu) parlamenter ve idari aygıtlar, yönetimin artık bir 'hizmet' yükümlülüğü ya da yeteneğine cevap verecek tarzda örgütlendiği modern toplumun devletsi çatısı bir tarafta, bireylerin [toplulukların, hareketlerin]

evrensel ifadesinin hareket alanları öte tarafta." Başka bir deyişle, temsilî kurumlar [siyasal sistem], siyasal alanı daima melodramatik bir sahne olarak düzenlemek ister; buna karşılık, ifade hareketleri [siyasal eylem] her ân bu sahneyi tarumar edip ardındaki trajik dünyayı görünür kılar.

Baker'e göre, siyaset tam da bu çekişmenin adıdır işte. Bu sebeple o, Habermas'ın teklif ettiği türden bir müzakere yeri (agora) olarak ya da Mouffe'ün önerdiği türden bir mücadele yeri (arena) olarak siyasal alan fikri yerine, tekin olmayan bir 'belirsizlik' mahali olarak siyasal alan fikrini ortaya atar. Zira Habermas ve Mouffe, nihayetinde kurallarla düzenlenmiş, başka bir deyişle esasen normatif bir siyasal alan anlayışına sahiptirler: müzakere ya da mücadele, ancak her halükârda 'kurallı' bir karşılaşmadır onların arzuladıkları şey. Oysa Baker için siyasal alan, sistemin temsilî kafesi içine kapatılıp evcilleştirilemeyecek türden -deyiş yerindeyse- 'vahşi' bir doğaya, 'daemonik' bir veçheye sahip görünür.

İçinde yaşamakta olduğumuz 'kamuoyu toplumları' gerçekliğine karşı, gerçek bir demokrasi talebi işte tam da bu noktada dile getirilebilir/getirilmelidir, diye düşünüyorum. Siyasal alanın 'daemonik' veçhesini bastıran, siyasal alana bu sıfatla çıkan bireyleri, toplulukları ve hareketleri 'şeytan' olarak gören ve gösteren 'melodramatik kültür'e karşı, hayatın trajik doğasıyla barışık demokratik bir dünya talebine talip olmaktan bahsediyorum.

EK: 2
MEŞRU İDARE, ADİL HUKUK VE SORUMLU YURTTAŞ

İdare meşru, hukuk adil ve yurttaş sorumluluk sahibi değilse, demokratik bir rejimin varlığından; en azından böyle bir rejimin bekasından söz edilemez. Ancak hemen belirtelim ki, bunlar demokratik bir rejimin varlığı ve bekası için zaruri üç koşul olarak görülemez. Üçü birlikte demokrasinin *tek koşul*unu teşkil ederler çünkü. Hatta üçüncüsünün ilk ikisinin tek garantisi olduğu bile söylenebilir.

Meşru bir idare belirli bir süre adil olmayan bir hukukla birlikte yaşamak zorunda kalabilir; elbette bunun tersi de olabilir. Ancak yurttaş sorumluluğu devrede değilse, bu çatışma durumlarının her ikisi de demokratik zeminden yoksun kalacaktır. Başka bir deyişle idarenin meşruiyeti ve hukukun adilliği her

daim yurttaşın sorumluluğu altındadır, olmak zorundadır. Yurttaş eğer onları bir ân dahi gözetim altında tutmaz, tutamaz ise idare meşruiyetini, hukuk da adilliğini o an yitirebilir çünkü.

Neden? Bu soruyu yanıtlayabilmek için meseleyi biraz daha açalım. Demokratik bir rejimde, idarenin meşruiyetinin *kaynağı* -biliyoruz ki- adil seçimlerdir: makul ölçüde *genel* ve mutlak biçimde *eşit* oy hakkının gözetildiği hür seçimler... Bu kaynaktan devşirilen irade/güç önce *genel olarak* 'Yasama'da (Meclis'te), sonra da *tikel* olarak 'Yürütme'de (Hükümet'te) tecelli edecek ve nihayetinde ya Yargı'da önceden tecelli etmiş *tikel-olmayan* formuna teslim olacak [mükemmel/ideal demokrasi] ya da bu formda bir Yargı'yı topyekûn [kurucu demokrasi] veya kısmen [reel demokrasi] yeniden tesis edecektir. Her halükârda tikel-olmayan irade olarak 'Yargı'nın ve de onun aslî bir parçası olan hukukun adilliğinin temel *dayanağı*nın 'kurumsal bağımsızlık' olacağı gayet açıktır. Meşhur 'bağımsız mahkemeler' meselesi...

Yurttaş sorumluluğunun ise doğal olarak ne kaynağı ne de dayanağı var. Sadece *göstergesi*nden söz edebiliriz onun: 'katılım'. Siyasal, hukuki tüm kurumların -sırasıyla- 'meşruluk' ve 'adillik' sıfatını her daim sorgulayan, sınayan ve nihayetinde tescil eden, edebilecek olan tek demokratik merci, kararlı sivil yurttaş eylemidir. Siyasi ya da hukuki tüm kurumların, kendi demokratik kaynak ve dayanakları ile aralarındaki kanalları tıkayan her türden kurumu tepeden tırnağa temizleyen 'karşı-demokratik' yurttaş hareketleri ve eleştirel düşünce odakları...

Şimdi sanırım bir adım daha atıp şu -galat-ı meşhur ifadesiyle 'milli', nadir doğru telaffuzuyla 'kamusal'- iradenin 'genel', 'tikel' ve 'tikel-olmayan' tecellileriyle neyi kastettiğimizi ve 'yurttaş' sözcüğünü niçin hep 'tekil şahıs' formunda kullanmaya özen gösterdiğimizi açıklamamız gerek.

Bu adımı atmadan, ilk bakışta şaşırtıcı, belki de tuhaf gelebilecek olan şu zincirleme önermeyi dile getirelim: Demokratik bir rejimde, iradenin Yasama'ya atfedilen 'genel' tecellisi, doğal olarak Yürütme'ye atfedilen 'tikel' tecelliyi kuşatır, kuşatması gerekir. Bu gayet anlaşılır bir şey. Yargı'ya atfettiğimiz 'tikel-olmayan' irade tecellisiyse, yine doğal olarak söz konusu irade tecellilerinin her ikisini de kuşatır, kuşatması gerekir. Bu da gayet anlaşılır bir şey. Ancak şu üzerinde düşünülmeye değer bir şeydir ki, yurttaşa ayrılan 'tekil şahıs' vasfı, bunların tümünü kuşatan; başka bir deyişle ve çok daha çarpıcı bir ifadeyle, bunlara bahşedilmiş olan kuşatıcılığı her ân geri alabilecek olan muazzam bir potansiyel güce sahiptir. Elbette -altını çizelim- potansiyel olarak...

Niçin? Bu soruyu yanıtlayabilmek için, aşağıda uzunca bir parantez açıp çağdaş bir entelektüelin, Fransız düşünür Pierre Rosanvallon'ın görüşlerini özetlemeliyiz.[1]

* * *

Rosanvallon, 'meşruiyet'le ilişkili üç farklı 'genellik' kategorisinden söz edebileceğimizi; daha doğrusu 'genellik kategorisi' içinde üç farklı form ayırt edebileceğimizi söyler: 'sayısal çoğunluk', 'konumsal tarafsızlık' ve 'ahlakî evrensellik'. Rosanvallon bunların her birinin kendi özgül kurumsal formlarına sahip olduğunu düşünür.

'Sayısal çoğunluk' olarak 'genellik', demokratik bir düzendeki en bariz formdur. Bir rejim eğer nüfusun çoğunluğunun hür rızasını almışsa meşru olarak görülür. Genel ve eşit oy hakkı bu meşruiyetin kaynağı ve dayanağı olan kurumdur ve bu

1) Bu özeti, Rosanvallon'ın İngilizce'ye *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust* (Cambridge University Press, 2008) başlığıyla çevrilen kitabından yapıyorum.

kurum vasıtasıyla üretilen şey 'toplumsal/usûlle-ilgili meşruiyet' olarak adlandırılabilir.

İkinci 'meşruiyet formu', 'konumsal bağımsızlık' ya da bağımsızlık olarak genellik ise, negatif biçimde, tikel (özel/kısmi) olmama hali olarak tanımlanır. Bu genellik tipinin kurumsal formu mahkemeler ve özerk otoriteler gibi taraflsız yapılardır. Genel ve eşit oy hakkı nasıl herkesin sahip olduğu bir rejim tesis ediyor ve bu suretle ilke olarak iktidarın bir kişi ya da bir azınlık eline geçmesini önlemeyi hedefliyorsa; bağımsızlık olarak genellik de hiçbir grubun sahiplik iddiasında bulunamayacağı bir kurumlar ağı tesis ederek benzer bir işlevi yerine getirir: her türden özelleştirme tehdidi ve tehlikesine karşı 'kamusal'ın aktif ve daimi savunusu... Dikkat! Genel olarak Hukuk Sistemi'nde, özel olarak Yasa'da tecelli eden 'genellik', bir 'tümellik' ya da 'evrensellik' haline delâlet etmez. Hukukun ya da yasanın adilliğini sorgulayabilme imkânını da bu 'örtüşmezlik' durumuna borçluyuz zaten.[2] Bu güç formuna müdahil olan tüm taraflar -yargıçlar, savcılar, avukatlar, sanıklar, tanıklar- ondan eşit uzaklıktadırlar ve onun tikel-olmama anlamında 'negatif-kamusal' karakterini bir dokunulmazlık zırhıyla kuşatan da bu mesafedir zaten.

---

2) Kevin Hart, Derrida'nın 'hukuk' ile 'adalet' arasında yaptığı temel ayrımı açıklarken, meseleyi gayet açık biçimde ortaya koyar: "Hukuk bir programdır. O bireyseli genel yasaların huzuruna çıkarır ('Yasayı çiğnediniz, cezası -istisnasız- beş yıl hapis'). Buna karşılık adalet asla programlanamaz: bireysel durum daima yasanın genelliğini aşar ('Yasayı çiğnediniz, ancak yanlış bir şey yapma niyetiniz yoktu, siz dürüst bir yurttaşsınız, sizden eve para getirmenizi bekleyen insanlar var, sizi hapse göndermek faydadan çok zarara yol açacak...'). Adalet, eğer böyle bir şey varsa, program ile programlanamayan şey arasındaki *aporia* (çıkmaz) deneyiminde ortaya çıkar. O bir çözüm değil, deneyimdir; yargıç eğer adil ise, asla temiz bir vicdana sahip olamaz, çünkü sergilenmesi gereken doğru hareketin ne olduğunu asla kestiremez" (*Postmodernizm: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, 2004).

Nihayet üçüncü genellik kategorisi olan ahlâki evrensellik ise 'herkes'[3] tarafından kabul edilmiş değerlere dayanır. Bu aynı zamanda aklî bir evrensellik türü olarak da görülebilir; "evrensel akıl ya da yasada vücut bulmuş 'araçsal evrensellik' olarak"... Bu sebeple, Rosanvallon onu 'tözel meşruiyet' formu olarak adlandırır. Bu genellik formu, toplumsal olarak tanınmış ahlakî otoritelerden (örnek kişiler, dinsel kurumlar, yardım kuruluşları vb.) entelektüel otoritelere (kamusal aydınlar, kanaat önderleri vs.) dek uzanan çok sayıda kurumda, grupta, şahısta vücut bulmuş olabilir.[4]

Rozanvallon bu şekilde sınıflandırdığı ve sıraladığı meşruiyet formlarının tarihsel süreç içinde ortaya çıkmak bakımından bunun tam tersi bir seyir izlediğini söyler. Zira 'tözel meşruiyet' en eski formdur ve iktidarın kutsal düzen çerçevesi içine yerleştirildiği zamanlarda neredeyse tek meşruiyet kaynağı olarak işgörmüştür. On yedinci yüzyıldan itibaren doğal hak teorilerin devreye girişiyle birlikte adım adım dünyevileşmiş ve bugün nihayetinde insan haklarına, adalet felsefelerine ya da şu veya bu türden ahlâk sistemine referans biçimini almıştır.

'Tarafsızlık olarak meşruiyet' ise, bilindiği gibi, orta çağdaki -iktidarı hukuki çerçevede tanımlamaya yönelik- çabalardan doğdu; daha sonra modern hukuk devleti fikri biçiminde rasyonelleşip kurumsallaştı ve nihayetinde başka modern özerk otorite formlarını kapsayacak biçimde genişledi. Nihayet 'toplumsal/usûlle-ilgili meşruiyet', en yeni formdur ve genel oy hak-

3) Bu 'herkes'in, herkes olmadığı, olması gerekmediği yazının ilerideki bölümlerinde umarım açık hale gelecektir.

4) Burada, nihayet şuna da dikkat çekilmeli ki, ilk meşruiyet türü sahiplerine 'kamu'nun *temsilcisi* olarak davranma yetkisi verir; ikinci ve sonuncu meşruiyet türleri ise sahiplerine bizzatihî 'kamu' *organı* olarak davranma sorumluluğu yükler.

kına tabi rejimleri tanımlamak için diğer meşruiyet formlarına çok daha sonra eklenmiştir.

Rosanvallon günümüz demokrasilerinde bu üç meşruiyet formunun birarada bulunduğunu; ancak özellikle 'toplumsal/usûlle-ilgili meşruiyet' formunun krizi yüzünden 'tözsel meşruiyet' formunun giderek daha fazla önem kazandığını iddia eder. O bu krizi, biri sosyo-politik, diğeri doğrudan politik iki olgunun tetiklediği kanaatindedir.

Bunların ilki, yeni sosyolojik ve politik çoğunluk nosyonuyla ilişkilidir. Çoğunluk fikri, eski sınıf egemenliği biçimlerine ya da sınırlı oy hakkına dayalı rejimlere karşı mücadele esnasında oldukça güçlüydü. O zamanlar çoğunluğun egemenliği kolektif kurtuluşla eşanlamlı görülüyor ve çoğunluğun fikri, pragmatik olarak 'genel çıkar'ın ifadesi, 'kamu'nun sesi olarak işitilebiliyordu. Ancak günümüzde durum kesinlikle bu değildir. Böyle yekvücut bir 'kamu' yoktur artık. Dolayısıyla hemen her çağdaş demokrasi bariz bir 'oybirliği' yokluğundan mustariptir. 'Tözsel meşruiyet' nosyonunun önemli hale gelme sebebi de budur zaten; zira kaynaşmış bir topluluk idealini ya da bir zamanlar oybirliği nosyonunda vücut bulmuş olan şeyi restore etmek ancak onun aracılığıyla mümkün görünür. Ya da şöyle söyleyelim: Oybirliği nosyonunun normatif içeriği eskiden olduğu gibi tek bir meşruiyet formunda yoğunlaşmak yerine, şimdi bu iki farklı form arasında, meşruiyetin 'usulle-ilgili' ve 'tözel' formları arasında parsellenmiş gibidir.

İkinci ve doğrudan politik nitelik taşıyan diğer faktörse, seçimlerin giderek 'kutsallığını yitirmesi'dir. Klasik temsili hükümet teorisinde -ve elbette aynı zamanda pratiğinde- seçmenlerin asli işlevi -biliyoruz ki- kendilerini yönetecek olan kişileri meşrulaştırmaktan ibarettir. Ancak bugün durumun böyle olmadı-

ğını açıkça görebiliyoruz. Seçmenler artık yetkilerini -toplumsal, ekonomik ve politik bakımdan çok daha az öngörülebilir bir dünyada- devrediyorlar ve dolayısıyla giderek daha da asimetrik hale gelen siyasal sistemler içinde yaşamak durumunda kalıyorlar. Bu sebeple, 'yöneticilerin meşruiyeti' ile 'onların eylemlerinin meşruiyeti' arasında geçmişte olduğundan çok daha büyük bir boşluk vardır bugün.

Geçmişte seçimler bu iki boyutu görece daha sıkı ve daha sağlıklı biçimde birbirine bağlayabiliyordu; oysa günümüzde seçimlerin etkileri bu bakımdan bir hayli sınırlı. Gerçekten de şimdi seçimlerin işlevinin sadece yöneticileri seçmekten ibaret olduğunu itiraf etmek gerek. Seçmen yöneticileri seçer; ancak bu yöneticilerin yürüttükleri siyasaların meşruiyeti sürekli olarak tetkik altındadır ya da daha doğrusu olmalıdır ve dolayısıyla günden güne, durumdan duruma yerinden edilmek ve yeniden kazanılmak durumundadır. 'Tözsel meşruiyet' formunun giderek artan önem kazanmasının bir diğer sebebi de budur zaten. Zira bir siyasanın ortak iyiye hizmet edip etmediği artık sadece seçimler yoluyla karar verilebilecek bir mesele değildir.

* * *

Öyleyse 'kamusal irade'nin şu 'genel', 'tikel' ve 'tikel-olmayan' tecellileri meselesine dönebiliriz. Öncelikle şu hakikatin altı çizilmeli: Söz konusu nitelemelerin her üçü de aslında 'kamusal irade' denilen şeyin asla tecelli etmeyeceğinin, edemeyeceğinin zımnî ikrarından başka bir şeye delalet etmezler. 'Genel' ve özellikle de 'tikel-olmayan' tecelliler 'kamusal irade' denilen şeye epeyce yaklaşırlar ama asla onunla boy ölçüşemez, hiçbir zaman onunla bire bir örtüşmezler. Zira -Rosanvallon'ın ortaya koymuş olduğu gibi- 'demokratik temsil problemi' denilen şey, genel ira-

denin üstünlüğünü teyit eden politik ilke ile sosyolojik gerçeklik arasındaki kapanmaz boşlukta yatar. Politik 'genel' asla sosyolojik 'tümel' demek değildir çünkü. Çünkü politik genel oy hakkı, sosyolojik anlamda 'herkes'i kuşatmaz hiçbir zaman.

Dahası 'herkes' sadece sosyolojik açıdan değil, aynı zamanda tarihsel açıdan da 'aşkın' bir kavramdır. Yani 'kamu' denilen şey, 'toplum' denilen demografik toplamı da aşar. Başka bir deyişle, 'herkes' zamirinin 'fiili' ve 'kamusal' kapsama alanları asla birbiriyle örtüşmez. Örneğin; genel oy hakkı sahipleri -kendilerini 'kendileri adına' yönetme- iradelerini seçtikleri temsilcilere devrettiklerinde, bunu o ân bu hakka sahip olmayan diğerleri (örneğin, en azından çocukları) adına, onların temsilcisi olma sıfatıyla ve hiç de demokratik olmayan bir delegasyon tarzı marifetiyle yaparlar.

Dolayısıyla şu söylenebilir sanıyorum: 'Temsil problemi' denilen şey, demokrasi açısından aşılması gereken bir mesele değil, tam tersine asla aşılamayacak bir dert, hatta bir meziyettir. Başka bir deyişle, bir halk idaresi olarak demokrasinin asla *gerçekten halkın olan bir idare* olmaması, olamaması onun 'kusur'u değil, 'erdem'idir aslında. Onu güzel kılan tam da bu 'kusur'dur çünkü.[5] Bu 'kusur'un üstü şu ya da bu şekilde örtülmeye çalışıldığında (bkz: her türden Popülizm) demokrasi de derhal çirkinleşmeye başlar.

Demokrasiyi bu şekilde çirkinleştirme temayülü en güçlü olan kurum şüphesiz 'kamusal irade'nin tikel tecellisi olan Yürütme'dir. Özellikle de yüksek oy oranları ile iktidara gelmiş

5) Bu bakımdan, demokratik rejimlerde halkın hiçbir seçimi kazanmadığı, aynı şekilde hiçbir seçimi de kaybetmediği söylenir. Zira kazanıp kaybedenler her hâlükârda 'partiler', yani 'taraflar'dır. Buna ilk bakışta paradoksal görünen şu önermeyi eklemek gerekir belki de: (Hem fiili hem de ideal anlamında) *gerçek* bir demokraside halk daima muhalefettedir.

güçlü hükümetlerin, 'kamu iradesi'nin her hâlükârda (oyların yüzde doksan dokuzunu almış olsalar dahi) 'tikel' tecellisi olmalarına rağmen, bunu unutup sanki onun 'genel', hatta 'tümel' tecellisiymiş gibi, hatta ta kendisiymiş gibi davranmaya meyletmeleri kuvvetle muhtemeldir.

Liberal kuvvetler ayrılığı prensibi esasen böyle bir temayülü önleme amacıyla sisteme dâhil edildi, biliyoruz. Ancak günümüzün asimetrik demokrasi koşullarında; yani simetrik *siyaset* pratikleri yerine asimetrik *siyasa* faaliyetlerinin giderek daha fazla yürürlüğe girdiği, dolayısıyla Yürütme'nin her geçen gün daha fazla güç kazandığı günümüz koşullarında bu prensibin söz konusu eğilime tek başına direnemeyeceği de ortada.[6] Bu asimetrik demokrasinin Rosanvallon'un sözünü ettiği türden 'karşı-demokrasi' pratikleriyle[7] dengelenmesi gerekir ki, bu da bizi yurttaş sorumluluğu meselesine getiriyor.

* * *

Kojin Karatani; 'evrensellik' (yani 'tümellik'), 'genellik', 'tikellik' ve 'tekillik' terimlerini birbirinden ayırt etmeye çalışır-

6) Zaten demokratik düşünce geleneği de başından itibaren bu yetersizliğin farkındadır ve her zaman ek tedbirler önermeye özen göstermiştir. Örneğin Condercet, 'devredilmiş egemenlik' ile 'denetim egemenliği' arasında ayrım yapmış; ikinci tür egemenliğin demokrasinin mevcudiyeti bakımından taşıdığı önemi vurgulamıştı. Aynı şekilde Fichte de, liberal kuvvetler ayrılığı prensibine mevcut haliyle pek itibar etmemiş; bu prensibi derinleştirmeye, güçlendirmeye, hatta radikalize etmeye çalışmıştı. O yürütme, yasama ve yargı kuvvetleri arasında aslında birbirini dengeleleyici değil, tamamlayıcı bir ilişki olduğunu; dolayısıyla onlar arasındaki ayrımın gerçek olmaktan çok görünümsel olduğunu ve bu sistemde gerçek merkezi gücün yürütme olduğunu düşünüyordu. Bu sebeple Fichte, asıl önemli ayrımın yürütme etrafında toplanmış 'pozitif güç' ile özerk eleştirel müdahale biçiminde örgütlenmiş 'negatif güç' arasında olduğunu ileri sürmüştü.

7) 'Karşı-demokrasi'nin, bir 'demokrasi karşıtlığı' olmadığı söylemeye gerek yok sanırım.

ken, Kierkegaard'ın akıl yürütmesine başvurur: "... bir kişi, Hıristiyan Kilisesi mensubu olduğu için, kendini Hıristiyan olarak görür ya da Hıristiyan olarak görülür. Bu durumda, birey Hıristiyanlığın (genellik) bir üyesidir (tikellik). Gelgelelim, Kierkegaard bir bireyin kilise mensubu olmakla değil, ancak Tanrı'yla (evrensellik) yüzleşmekle Hıristiyan olduğunu ileri sürmüştür. Yani, yalnızca tekil kişi Hıristiyan olabilir."[8]

Biz de bu akıl yürütme eşliğinde ilerleyebiliriz, sanırım. Önce şu keskin önermeyi dile getirelim: Herkes *seçmen* olabilir, ancak *yurttaş* olamaz. Yurttaş olabilmek için Tanrı'yla -elbette artık burada 'Kamu'yla dememiz gerek[9]- bizatihi yüzleşmek gerek. Zira, Karatani'nin bir cümlesini biraz deforme ederek ifade edersek: Bir kişi polis'in, yani belirli bir devlet ya da cemaatin (genellik) parçası olarak hareket ettiğinde özel (tikel); buna karşılık kamusal olarak hareket ettiğinde -ya da Kant'ın ifadesiyle, aklını özel değil kamusal olarak kullandığında- *tekil* bir varlıktır. Üstelik bu Karatani'nin Kant'a dayanarak ima ettiği gibi bir 'kosmopolitlik' meselesi de değildir sadece. Yani yurttaş sadece ülkesinin sınırlarına hapsolduğu için aklını kamusal olarak kullanmaktan aciz duruma düşmez. Dünya onun devletinden ya da cemaatinden ibaret olsa ve o bu tek devletin ya da cemaatin parçası olarak hareket etse dahi, hâlâ 'kamusal' olarak

8) Ahmet Öz-Kojin Karatani, "Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür", *Cogito* (Sayı: 59/Yaz 2009).

9) 'Kamu' ya da hatta 'halk' gerçekten de -tıpkı Tanrı gibi- aşkın, metafizik bir varlığa sahiptir zaten. Dolayısıyla buradaki analoji bir zorlama olarak görülmemeli. 'Kamu' ya da 'halk' demokratik bir rejimde asla temellük edilemeyeceği, hiçbir zaman ele geçirilemeyeceği için her an her yerde hükümran bir güçtür. Ancak bu mutlak bir hükümranlık değildir elbette. Tıpkı Tanrı'nın varlığına inancın insanı günahtan uzak tutamaması gibi, 'Kamu'nun, 'Halk'ın varlığına inanç da işleri işimize geldiği gibi, kafamıza göre yürütmeye engel değildir asla. İnsanlığın tinsel ve politik tarihi bunun şahididir.

davranan bir varlık olmayabilir. Zira bu durumda o hâlâ ait olduğu kamunun kendisi değil, sadece bir 'parça'sı olarak hareket etmektedir. Oysa yurttaş olmak, bambaşka bir haslete haiz olmayı, olabilmeyi gerektirir.

'Seçmen' ile 'yurttaş' arasında ayrım yapmamızın sebebi de bu zaten. Biz bir seçmen olarak sandığa oyumuzu attığımızda özel, tikel bir varlık olarak bunu yaparız. Bu oyların toplamını bir 'kamusal irade' olarak yorumlama ve kullanıma sokma yetisi, politikacılara ve onların her türden akıl hocasına aittir. Onlar doğal olarak yurttaşlığın belli aralıklarla sandığa oy atmaktan ibaret devrevî bir varlık tarzı olduğu kanaatindedirler. Başka bir deyişle, 'yurttaşı' 'seçmen'e indirgeme eğilimindedirler. Oysa 'yurttaş' bu özel, tikel varlık tarzına asla sıkıştırılamaz. Eğer sıkıştırılırsa, yok olur ve 'demokrasi' denen siyasal sistemi de girdabına çekip yok eder. Başka bir deyişle, yurttaş yoksa hiçbir rejim kendisinin 'demokratik' olduğunu iddia edemez. 'Tümel'in sonsuzluğuyla ne 'genel' ne de 'tikel'; sadece 'tekil' boy ölçüşebilir. Bu sebeple sadece tekil yurttaş kendisinin gerçekten 'Demokrat' olduğunu iddia edebilir. Çünkü Tanrı'yla -yani 'Demos'la- sadece o gerçekten yüzleşebilir ve sadece onunla gerçekten yüzleşen asla ona şirk koşmaya kalkışmaz.

EK: 3
YENİLENEN NEO-LİBERAL MENÜ: 'AZ DEVLET ÇOK PİYASA'DAN 'ÇOK PİYASA ÜSTÜ MAKUL DEVLET'E

Neo-liberal yapılanmanın erken yıllarında neo-liberalizm esasen iktisadi bir gündeme sahipti. Bu aşamada kendini bir teklif olarak değil öncelikle bir teşhis olarak ortaya koyuyordu. Fordist kapitalist sistemin, Keynesçi iktisadi yapılanmanın krizi, neo-liberallere göre üç sebebe indirgenebilirdi: devlet, bürokrasi ve kamu sektörü. Bu nedenle, onların 'hastaya' önerdikleri reçete yoğunlaştırılmış tek bir 'hap'tan ibaretti: 'daha fazla piyasa, daha az devlet'. Bu, hem 1970'lerin sonunda yürürlüğe sokulmuş olan istikrar programlarının hem de 1980'ler boyunca geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmış olan Yapısal Uyum Programları'nın temel amacıydı. Erken küresel neo-liberal gün-

dem, göz koyduğu bir ülkenin politik sistemiyle, hükümet tipiyle ya da yurttaşların bu sisteme katılım düzeyiyle nadiren ilgiliydi. Bretton Woods kurumlarının temel ilgisi, ekonomik yeniden yapılanmanın başlatılması ve eğer varsa her türlü sosyalist eğilimin mümkün olduğunca hızlı ve etkili biçimde kökünün kazınmasıydı, ki bu hiç şüphesiz otoriter rejimlerin ve otoriter liderlerin demokratik rejim ve liderlere göre çok daha etkili ve çok daha başarılı biçimde yürütebileceği bir görevdi.[1]

Küresel neo-liberalizmin ilk evresinin 1973'te Şili'de Pinochet askeri darbesiyle başlaması bu bakımdan bir hayli manidardır. 1979'da Thatcher ile İngiltere'de, 1981'de Reagan ile ABD'de mutlak iktidarını ilan eden neo-liberalizmin, ilk 'denemesi'nin Şili gibi sosyalist geleneği görece güçlü bir Güney Amerika ülkesinde, fiilen iktidarda olan sosyalist bir hükümete karşı kanlı bir askeri darbe marifetiyle gerçekleştirilmiş olması, üzerinde uzun uzun düşünülmesi gereken ilginç bir durum. Elbette, 1980'de bir hayli benzer bir süreç yaşamış olan Türkiye için Şili tecrübesi çok daha önemli bir örnek teşkil ediyor. İleride buna geri döneceğiz. Ancak şimdi filmi biraz ileri sarıp küresel neoliberal yapılanmanın ikinci evresine biraz daha yakından göz atalım.

Neo-liberalizmin küresel hegemonyasının başlangıcında sosyalizmin yerel düzeyde, Şili örneğinde yenilgiye uğratılması vardı. Bu hegemonyanın ikinci evresi ise, 1989 'devrimleriyle'; bazılarınca 'kadife', bazılarınca 'kontra' sıfatı ile anılan 'devrimler' sonucunda sosyalizmin küresel ölçekte teslim alınmasıyla başladı.

---

1) Jolle Demmers, Alex E. Fernández Jilberto ve Barbara Hogenboom, *Good Governance in the Era of Global Neo-liberalism: Conflict and Depolitisation in Latin America, Eastern Europe, Asia and Africa*, Roudledge, 2005, s. 1.

Bu evrenin iki önemli özelliği vardı. Bir: Yaygın olarak kullanılan bir kategorizasyona başvurarak söylersek, sosyalist dünya devrimi umudunu kırıp sosyalizmi tek ülke bağlamına mahkûm eden Fordist kapitalist hegemonya, kesin bir biçimde yerini, kapitalist dünya devrimine kalkışan ve bunda büyük ölçüde başarılı olan ve böylece sadece sosyalizmin değil aynı zamanda kapitalizmin de artık tek ülke bağlamında yaşamasını imkânsız hale getiren Post-Fordist kapitalist hegemonyaya bıraktı. İki: Bu hegemonya kendini bir tür normalleşme, demokratikleşme süreci olarak gerçekleştirdi. Dikkat ederseniz, lanse etti, demiyorum. Gerçekten böyle *gerçekleştirdi*. Yaygın olarak 'Üçüncü Demokrasi Dalgası' denen süreçten söz ediyoruz.

Bu dalgaların ikincisi, neo-liberalizmin ilk evresinin kirlerini yıkamış, defteri dürülen askeri rejimler üzerindeki neo-liberal parmak izlerinin silinmesini sağlamıştı ve şimdi neo-liberalizm üçüncüsüyle kelimenin tam anlamıyla bir 'temiz eller' operasyonu başlatıyordu.

1990'larda, Soğuk Savaş'ın nihayete ermesiyle birlikte, neo-liberal küresel söylem, uzun süre 'az devlet, çok piyasa' reçetesiyle 'şok terapisi'ne tabi tuttuğu hastanın önüne şimdi 'çok piyasa üzerine makul devlet' tabldotunu sürdü. Küresel merkez ve periferide göreceli olarak artan işsizlik oranları, kesifleşen yoksulluk, giderek derinleşen gelir uçurumu ve özellikle eski Sovyetler Birliği ve Afrika'da yeni 'neo-liberalleştirilmiş' olan birçok ülkede 'paralel ekonomiler'in, 'kara piyasalar'ın ve 'suç şebekeleri'nin pıtrak gibi çoğalışı, neo-liberal hegemonyanın ancak 'yetkin ve etkin' devlet idareleri altında sağlama alınabileceği fikrini doğurdu ve pekiştirdi. Böylece 1990'ların başlarından itibaren *daha az* devlet talebi, yerini yavaş yavaş *daha iyi*

devlet talebine bıraktı. Şüphesiz bu yeni yaklaşım, güçlü (Keynesçi ya da sosyalist) devlete geri dönme özlemi ile asla karıştırılmamalı. Bu tür özlemler elbette hâlâ neo-liberal gündemin baş düşmanı durumunda. Bu yaklaşım, daha çok, neo-liberal yapılandırmadan arta kalan devletin iyi, etkili idare edilmesi arzusunun ifadesiydi. Kısacası, az ama öz devlet arzusunun...

'İyi devlet' üzerindeki bu neo-liberal vurgu, genelde bir 'demokratikleşme talebi'yle birleştirilmişti. Neo-liberalizmin yeni 'triad'ı şuydu artık: serbest piyasa, iyi hükümet ve demokratikleşme. Jolle Demmers (ve arkadaşları) bu 'triad'a kendimizi kaptırmak yerine, uyanık davranmamızı ve bu üç bileşenli teklifi, özellikle de 'iyi devlet' projesini, serbest piyasa gündeminin sebep olduğu illetlerin çaresi olarak görmek yerine, ölümcül yan etkileri olan sahte bir ilaç olarak değerlendirmemiz gerektiğini söylüyorlar.[2] Şüphesiz 'iyi devlet' ya da 'demokratikleşme' tekliflerinin kendisinde herhangi bir özsel kötülük yok. Asıl kötü olan, onlarla birlikte yutturulan 'serbest piyasa' hapında. Üstelik dikkat ederseniz, neo-liberalizmin dün önümüze koyduğu reçetede de, bugün önümüze sürdüğü tabildotta da değişmeyen tek şey 'çok piyasa' dayatması.

Ronaldo Munck neo-liberal hegemonyanın her iki evresini de göz önününe alarak, bu fikriyatın ve pratiğin en hasar verici etkisinin "politik bir değer olarak demokrasininin sürekli olarak devalüe edilmesi", gözden ve güçten düşürülmesi olduğunu söylüyor, ki bir hayli haklı görünüyor. Ona göre, neo-liberalizmin demokrasi havarisi kesildiği dönem bile, bu 'devalüasyon' sürecinin bir parçasıdır. Zira o, bu dönemde neo-liberalizmin

2) A.g.y., s. 2.

toplumu kendi imajına göre yeniden yapılandırma sürecinden devletin de payını aldığını ve bu süreç içinde bizzat devletin kendisinin 'piyasalaştırıldığını', 'metalaştırıldığını' söyler.[3] Bu, sadece devletin -aslında kendisine ait olmayan- 'kamusal mülkleri' elinden çıkarıp özelleştirmesini değil (ki bu neo-liberal yapılanmanın ilk evresinde zaten büyük ölçüde başarılmış bir iştir), aynı zamanda devlet denen şeyin alenen 'şirketleşmesi'ni ifade eder (ki bu daha çok söz konusu yapılanmanın ikinci evresinde devreye sokulmuş yeni bir süreçtir). Devlet artık kapitalist oyunun iç sahadaki tek 'hakem'i değil, iç ve dış sahalardaki 'oyuncu'larından biridir sadece. Devletin, neo-liberallerce vurgulanan 'iyi'liği de, onun bir 'hakem' olarak adilliği ya da adaletiyle ilgili politik bir meziyete değil, sadece küresel bir piyasa 'oyuncusu' olarak performansıyla ilgili iktisadi bir haslete işaret eder zaten.

Neo-liberalizmin 'demokratikleşme' teklifine gelince... Bu konuda öncelikle şu söylenmeli: Unger'in ifade ettiği gibi, neoliberalizmin tercih ve teklif ettiği 'kayıtlı-sınırlı' bir demokrasidir; demokrasi ancak fazla değil.[4] Halk egemenliği, ancak 'kayıtsız şartsız' değil. 'Light' bir demokrasi; birlikte yutturulacağı serbest piyasa hapının etkilerini ilk anda hissettirmeyecek ancak sonrasında da bunları paralize etmeyecek münasip dozda bir demokrasi.

And Gray'ın gayet net biçimde özetlediği gibi, "geç yirminci yüzyılın serbest piyasa deneyimi, demokratik kontrol mekanizmalarının ekonomik yaşam üzerindeki yetki ve etki alanını sı-

3) "Neo-liberalism and Politics, and the Politics of Neo-liberalism", Alfredo Saad-Filho ve Deborah Johnston (ed.) *Neo-liberalism: A Critical Reader*, Pluto Press, s. 62-63.
4) Zikreden: Munck, *a.g.y.*, s. 66

nırlandırma ve bu sınırları pekiştirmenin demokratik kurumlar marifetiyle meşrulaştırılma çabasıdır".[5] Başka bir deyişle, demokrasinin *demokratik süreçler ve kurumlar marifetiyle* etkisizleştirilmesi...

Dolayısıyla iddia edilebilir ki, neo-liberal küreselleşmenin en yıkıcı etkisi demokratik kurumların niteliği, derinliği ve meşruiyeti üzerinde kendisini göstermiştir. 'İyi devlet' idaresinde 'demokratikleşme'nin en önemli veçhesi, her iki kavramın da çağın ruhuna uygun bir biçimde 'non-ideolojik' ve dolayısıyla 'non-politik' bir teklif olarak ortaya konup servis edilmesidir. Bu teklifin çekiciliği, 1980'lerin Yapısal Uyum Projeleri'nin küresel kapitalizmin merkez ve çevre ülkelerinde yol açtığı istenmeyen, öngörülemeyen kötü sonuçlarına idari/pratik çözümler üretme ve hoşnutsuzlukları dizginleyecek, mümkünse gündemden düşürecek biçimde, kompleks sorunları idare edilebilir gösterme kapasitesinde yatar. Bu proje, merkez ülkelerde siyasetin önüne 'üçüncü bir yol' açar; çevre ülkelerin çoğunda ise, deyim yerindeyse, 'neo-emperyalist' bir gizli elin dokunuşu marifetiyle kesif bir depolitizasyon sürecini tetikler. Yukarıda bahsettiğimiz şu süreci yani: demokrasinin demokratik süreç ve kurumlar marifetiyle paralize edilmesi...

Zira asla vazgeçilmeyen ısrar, serbest piyasanın önceliğidir ve yukarıda andığımız 'triad' eşliğinde temsili demokrasi hızla bir 'demokrasi temsili'ne çevrilir. Preeworski'nin güçlü biçimde iddia ettiği gibi, yapısal uyum süreçleri eşliğinde devletin küçültülmesi ve yaşam şanslarının, tarzlarının artan ölçüde piyasalaştırılması koşulları altında, "insanlar oy kullanabilecekleri-

5) Zikreden: Demmers, *a.g.y.*, s. 6.

ni, ancak seçim yapamayacaklarını kısa zamanda öğrenmişlerdir. Boyun eğmek ya da yok olmak dışında başka bir seçenek olmadığında, kaçınılmaz sonuç politik yaşamın giderek dayanışmacı değerlerden uzaklaşması ve 'hınç eylemleri'nin yaygınlaşması olur.[6] Öyle olmaya da başladı.

6) Zikredeni: Richard Sandbrook (vd.), *Social Democracy in the Global Periphery: Origins, Challenges, Prospects*, Cambridge University Press, 2007, s. 87.

EK: 4
KAMUSAL ALANIN 'BALKANİZASYON'U: NEO-LİBERAL KENT TASARIMI

1 Ağustos 1991 sabahı yaklaşık yirmi kadar aktivist, Kaliforniya Üniversitesi ile Berkeley Belediyesi'nin Halk Parkı'nı yeniden düzenleme planı uyarınca zemini temizleyip iki kum voleybol sahası inşa etmek için gönderdikleri buldozerlerin önünü kestiler.[1] Buldozerleri korumak isteyen polisler ile Halk Parkı'nı korumak isteyen aktivistler sokaklarda hava kararıncaya dek kıyasıya mücadeleye tutuştular.

Aslında Belediye, Üniversite, esnaf ve evsiz insanlar arasında -yirmi yıldan daha uzun bir süredir- park üzerinde zaman

1) İzleyen mücadele hikâyesini büyük ölçüde Don Mitchell'in şu makalesine dayanarak yazdım: "The End of Public Space? People's Park, Definitions of the Public, and Democracy", *Annals of the Association of American Geographers*, Cilt: 85, No: 1, 1995.

zaman şiddetlenen bir mücadele sürüyordu. Düzenlemelere karşı çıkanlar nazarında, Halk Parkı kentin son hakiki kamusal alanını temsil ediyordu. Halk Parkı Savunma Birliği üyelerinin nitelemesiyle, burası 'ulusun tek özgür mekânı'ydı. Düzenleme yanlısı olan Üniversite ve Belediye içinse, bu park 'halk'ın değil, sadece 'bir kesim'in; 'sarhoşların, sokak çocuklarının, evsizlerin cenneti'ydi. Kaliforniya Üniversitesi Halkla İlişkiler Müdürü Milton Fujii'nin sözleriyle, "Park aslında kullanım dışıydı. Sadece küçük bir halk kesimi kullanıyordu parkı ve bunlar halkın (toplumun) temsilcisi" olarak görülemezdi.

Aktivistler ise parkın zaman içinde 'kurumsallaşmış' mekânlardan biri olduğuna dikkat çekiyorlardı: 'Toplantı Yeri', 'Serbest Konuşma kürsüsü', kıyafet takası için kullanılan 'Bedava Sandık' gibi. Onlar, bütün bunlar olmaksızın Halk Parkı'nın var olamayacağını düşünüyorlardı. Bu nedenle, onlara göre parkı koruma mücadelesi aslında 'serbest konuşma hakkı'nı koruma, 'halka gidilecek bir yer sağlama' mücadelesiydi. Aktivistler voleybol sahalarının, parkın geleneksel işlevlerini ortadan kaldıracağını, dolayısıyla onu tam kalbinden vuracağını düşünüyorlardı. Onlara göre, parkın düzenlenmesi demek evsizlerin oradan atılması; kamusal alanın aşındırılması demekti. Belediye ve Üniversite içinse, Halk Parkı mevcut haliyle kamusal alan olma vasfını çoktan yitirmişti. Tam tersine, park evsizler ve uyuşturucu bağımlıları tarafından büyük ölçüde 'özelleştirilmiş' durumdaydı; bu nedenle, yeniden düzenlenip herkesin kullanımına 'açık' bir alan haline getirilmesi gerekiyordu.

Şüphesiz Halk Parkı'nın statüsü üzerindeki tartışmaların görece uzun bir tarihi vardı. Parkın bulunduğu yerin mülkiyeti -1967'deki kamulaştırma sayesinde- Kaliforniya Üniversitesi'ne aitti. Üniversite, öğrenci yurdu inşaası için fona sahip olmadığı

halde bu mülk üzerindeki konutları derhal yıktırmıştı. Dolayısıyla arsa iki yıl boyunca boş kaldı. 1969'da öğrenciler, aktivistler ve yerel esnaf Üniversite'ye karşı bu boş arsa üzerinde hak iddia ettiler. Amaçları, yüksek ölçüde kentleşmiş bir çevre içinde halkın kullanımına açık bir park alanı yaratmaktı. Üniversite derhal arsanın etrafını çevirdi ve orayı park haline getirmek isteyen kişi ve grupların içeriye girişlerini engellemeye çalıştı. Buna karşılık aktivistler kitle protestoları düzenleyerek arsayı işgal ettiler ve orayı 1969 isyanlarının meskeni haline getirdiler.

Elbette 'işgal' 1960'ların radikal muhalif ikliminde bir 'hak ihlali'ni değil, tam tersine bir 'hak talebi'ni dile getiren ve kamuoyunda da böyle yankılanan pozitif anlam yüklü bir ifadeydi ve bu sebeple, aktivistlerce ele geçirilen park, giderek Berkeley'in kamusal mekânı ve sembolü haline geldi. Parkın 'kurucular'ı, güçlü hükümet ajanlarına, polise ve kentin dokusunu şirketlerin özel çıkarları doğrultusunda şekillendirmeye çalışan piyasa güçlerine karşı güçlü ve etkili direnişler gerçekleştirdiler. Büyük ölçüde de başarılı oldular. Polis geri çekildi; Üniversite ve Belediye geri adım atıp belli bir süre park üzerindeki tasarruflarını fiilen minimal düzeyde tutmaya razı oldular.

Halk Parkı, aktivistler için önemli bir politik güç sembolüydü ve onlar dönemin ruhuna uygun bir biçimde, daha doğrusu tam da bu ruh sayesinde 'işgal'lerini parkın ikinci ve hakiki 'kamusallaştırılma'sı olarak niteleyip savunabildiler. Onlara göre, Halk Parkı, egemen düzen tarafından dışlanmış, ötekileştirmiş kişiler adına ele geçirilmiş toplumsal bir barınak; Üniversite ve Belediye planlamacıları ile kent sakinleri arasındaki uzun ve sert mücadele sonucunda elde edilmiş kamusal bir zaferin sembolüydü ve aynı zamanda daimi bir politik etkinlik alanıydı. Uzunca bir süre de böyle kaldı. 1989'a kadar...

1989'da Kaliformiya Üniversitesi, 1980'lerde kendisini açıkça hissettiren politik iklim değişimi, bu değişimin merkezi ve yerel iktidarların idari zihniyetleri üzerindeki ve belki de en önemlisi, üniversite öğrencilerinin ve kent sakinlerinin halet-i ruhiyesi üzerindeki uyuşturucu etkilerini gözleyip gözeterek yeniden ayağa kalktı ve park arazisi üzerindeki mülkiyet hakkını bir kez daha gündeme getirdi. Dolayısıyla 'savaş' yeniden başladı. Elbette hava bir hayli değişmişti. Rüzgâr artık başka bir yerden esiyor; dün omuz verip ayağa kaldırdıklarını bugün göğüs vurup yere çalıyordu.

Geç kapitalizm -1980'lerle birlikte hegemonyasını iyice hissettiren neo-liberal ideoloji eşliğinde- her yerde 'özel'in, 'özel mülkiyet'in övgüsünü dillendirmeye başlamıştı; elbette 'kamu'yu, 'kamusal'ı, 'kamusal mülkiyet'i gördüğü her yerde aşağılayıp yerden yere vurarak yapıyordu bunu. Şüphesiz kapitalizm, neo-liberalizmin ideolojik şampiyonluğuyla yetinmedi sadece; hemen her yerde neo-liberal düzenlemeleri, pratikleri devreye sokarak dünyayı kendi sureti ve niyetine göre şekillendirmeye başladı. Elinin ulaştığı her şeyin ve her yerin etrafını 'çitleyip' özelleştirdi ve hızla metalaştırdı. Erken evresinde kırsal alanda tarlaları 'çitleyerek' yola çıkan kapitalizm, bu evresinde bu 'çitleme' faaliyetlerini kent peyzajına yaydı.

Kısacası 1989'da 'Duvar'ın yıkılışını özgürlük adına alkışlayan kapitalizm, hiç oyalanmadan yıkılan 'Utanç Duvar'ının her iki yakasında da tarihin şahit olduğu en arsız 'çitleme' hareketini başlattı. Doğu'da 'kolektif', Batı'da 'kamusal' sıfatıyla anılan mülkiyet statüsünde olan hemen her şey el çabukluğu ve hukuk marifetiyle peyder pey özel mülkiyetin ellerine devredildi. Üstelik esaslı bir yanılsama marifetiyle başarıldı bu iş: Doğu'da 'sosyalist' sıfatlı tek parti devletlerinin, Batı'da çok partili refah

devletlerinin hantal büroksilerinin günahını 'kamu'nun üstüne yıkarak, daha da kötüsü onların iflasının bütün ceremesini 'kamu'ya çektirerek; iflastan kurtulmanın tek yolunun 'özelleştirme' olduğunu bizzat 'kamu'ya ikrar ettirerek yaptı bütün bunları.

Berkeley'deki Halk Parkı üzerindeki 'savaş'ın ikinci evresi böyle bir ortamda başladı işte. Bir yanda 'çağın ruhu'na uygun bir şekilde uzlaşmış Kaliforniya Üniversitesi ile Berkeley Belediyesi, öte yanda aynı 'ruh'a inatla direnmeye, ayak sürümeye çalışan aktivistler. Birinciler, parkın bir bölümünü kamusal kullanıma ayırıp diğer bölümlerinde sadece Üniversite'nin kendi öğrencilerinin kullanımına açık çeşitli dinlenme tesisleri ve serbest zaman değerlendirme alanları tasarlayıp inşa etme konusunda anlaşmışlardı. Elbette kendi aralarında... Zira artık muhatap almak zorunda oldukları bir 'kamu' yoktu karşılarında; sadece birkaç evsiz serseri ve ayyaş, birkaç 'eski kafalı', 'dar görüşlü' aktivist vardı, o kadar.

Şüphesiz karşılarında değilse de kafalarında bir 'kamu' vardı; ancak bu, muhatap alınacak gerçek bir 'efkâr-ı umumiye', hakiki bir 'genel irade' değil, sadece meşruiyet devşirilecek hayali bir 'kamuoyu'ydu. Onlar bu hayali kamuya seslenerek, daha doğrusu böyle bir 'kamuoyu' tahayyül ve imal ederek, parkı öğrenciler ve elbette 'herkes' için daha 'güvenli' bir yer haline getirmekten başka dertleri olmadığını söyleyip planlarını meşru kılacak 'halkla ilişkiler' faaliyeti yürütüyorlardı. İkincilerse, Halk Parkı'nın yeniden düzenlenmesinin sadece bir başlangıç olduğunu düşünüyorlardı. Örneğin bir aktivist, park bu sayede bir kez 'ele geçirilince', evsizlerin başka bir yere gitmek zorunda kalacaklarını, o zaman Belediye'nin bu kez de oranın 'güvenliğini sağlamak' için harekete geçecek olduğunu öngörüyordu.

Başka bir aktivist, "Belediye-Üniversite anlaşmasının, mekânın toptan metalaştırılması ve kontrolü doğrultusunda atılacak nihai bir hamle ile sonuçlanacağı"nı; "şirketler dünyasının Berkeley'i mideye indirmeye çalıştığı"nı söylüyordu.

Bu mücadelenin 'hikâye'sini aktardığım makalenin yazarı, Don Mitchell, burada 'iki farklı kamusal alan anlayışı'nın karşı karşıya geldiğini söylüyor. Aslında 'alan'ın sıfatı üzerinde çekişen iki taraf vardı demek daha doğru olurdu, sanırım. Zira burada söz konusu alanın 'kamusal' nitelik taşıdığını ve bu sıfatını korumak durumunda olduğunu savunan aktivistler ile oraya, yani parka bir 'açık alan' olarak bakmayı ve/veya ona böyle bir çehre kavandırmayı tercih eden yeniden düzenleme taraftarları karşı karşıyaydı. Parkı fiilen kullanan evsizler ve burayı savunmaya çalışan aktivistler, serbest etkileşime açık, güç odaklarının müdahalelerinden uzak mekân fikrine dayalı bir kamusal anlayışına ve özlemine sahiptiler. Esas olarak Üniversite yönetiminin temsil ettiği karşı taraf içinse, dinlenme-eğlenme odaklı serbest zaman etkinliklerine tahsis edilmiş bir 'açık alan' fikri ve arzusu ön plandaydı.

Burada özellikle ilginç ve manidar olan bir diğer noktaysa, aktivistlerin 'kamusal alan' fikrinin 'açık uçlu' doğası ile yeniden düzenleme taraftarlarının 'açık alan' fikrinde kendini son derece bariz biçimde hissettiren ve gösteren 'kapatma' niyeti arasındaki karşıtlıktı. Birinciler için, Halk Parkı, politik aktörler tarafından ele geçirilmiş ve yeniden kurulmuş bir 'kamusal alan'dır ve bu sebeple, doğası gereği politik bir mekândır. Dolayısıyla, onlara göre, 'kamusal alan' kendi işleyiş düzeni gereği, her türlü karmaşa riskini tolere eden, etmesi gereken 'açık' bir yer olmak durumundadır. İkinci taraftakilerse, 'kamusal alan'ı, daha doğrusu 'açık alan'ı özellikle planlanmış, tasarlanmış ve bu doğrultuda

düzenlenmiş, böylece 'güvenli' bir bölge haline getirilmiş yer olarak görürler. Onların anlayışına göre, kullanan insanlar buralarda kendileri için sunulmuş 'konfor'u hissedebilmeli; daha da önemlisi, evsiz barksız, işsiz güçsüz insanlarca, serseri ve sarhoşlarca rahatsız edilmeden ya da çeteler, suçlular ve politik eylemciler, protestocular tarafından 'taciz' edilmeden dolaşabilmelidirler.

Burada fiilen karşı karşıya gelmiş olan bu iki 'kamusal alan görüşü' arasındaki farkın ve çekişmenin derinliğini daha iyi görmek ve kavramak için, modern kent araştırmacıları tarafından yapılmış iki önemli kavramsal ayrıma başvurabiliriz. Bunlardan birincisi, söz konusu makalesinde Mitchell'in de işaret etmiş olduğu gibi, bir zamanlar Henri Lefebvre tarafından ortaya atılmış olan 'temsilî mekânlar' ile 'mekân temsilleri' ayrımıdır. Lefebvre, bunların ilkiyle, 'sahiplenilmiş yaşam/kullanım mekânları'nı; ikincisiyle ise, 'planlanmış, düzenlenip kontrol altına alınmış' 'gösteri mekânları'nı kasteder ki, bunun yukarıda değinmiş olduğumuz farklı 'kamusal alan' anlayışlarına da hemen hemen bire bir denk düştüğünü söyleyebiliriz, sanırım. Zira aktivistler için 'kamusal alan' büyük ölçüde bir 'temsilî mekân'dı; insanlarca sahiplenilmiş, sınırları ve çehresi yaşantı, deneyim sayesinde çizilmiş, belirginleştirilmişbir yaşam alanı... Diğerleriyse, açıktır ki, esasen bir 'mekân temsili' peşindeydiler; bir 'gösteri' alanı...[2]

Başvurabileceğimiz ikinci kavramsal ayrım, daha yakın zamanlarda Robert David Sack tarafından yapılmış olan 'birincil yer' ile 'ikincil yer' ayrımıdır. Sack bu kavramların ilkiyle, "insan eylemlerini ve niyetlerini içeren", ancak kendisi de bizatihi "şeyleri değiştirme kapatisine sahip", deyiş yerindeyse, 'yaşayan'

2) Akt. Mitchell, *a.g.y.*

yerlere işaret eder. Buralar 'canlı yerler'dir ve bu sebeple 'yeniden düzenleme'ye, içinde barındırdıkları şeyleri 'yeniden yerleştirme'ye karşı bir nevi kendiliğinden direnç gösterirler. 'İkincil yerler' ise, içinde yaşanılıyor olsa bile, bizatihi kendileri 'yaşayan' yerler değildirler. Bir bakıma cansızdırlar; belki yaşanılan ancak kesinlikle yaşamayan yerlerdir. 'Birincil yerler'in aksine 'sınırlanmış', 'düzenlenmiş', 'kullanıma sunulmuş' yerlerdir ve içlerindeki şeylerin -nesnelerin, insanların, ilişkilerin, etkileşimlerin- 'yeniden düzenlenmesi'ne, 'yeniden yerleştirilmesi'ne direnç göstermezler; bu bakımdan, büyük ölçüde kayıtsızdırlar.[3]

Şimdi, açıkça görülebileceği gibi, Halk Parkı, o yeri kullanan evsizler ve aktivistler için tam anlamıyla bu türden bir 'birincil yer' vasfı taşımaktadır. Onların söyleminin, parkın 'hayat'ı, 'anlam'ı ve zaruri olarak 'tarih'i etrafında dönüyor olması da bunun açık bir göstergesi olarak alınabilir. Dolayısıyla, diyebiliriz ki onların savunusu, direnişleri aslında 'yeniden düzenleme', 'yeniden yerleştirme' niyetlerine karşı parkın bizatihi kendi direncinin, hayat refleksinin cisimleşmesiydi ya da böyle bir şeyin parçasıydı. Hatta biraz daha ileri gidip sanırım şunu söylemek bile mümkün: Burada, park için birbirleriyle mücadele eden iki taraf yoktu aslında; bütün kavga, bütün çekişme ve mücadele, burayı -üzerine niyetlerini kolayca yazabilecekleri- bir 'tabula rasa' olarak, istedikleri gibi düzenleyip içindekileri istedikleri gibi değiştirip yeniden yerleştirebilecekleri bir 'ikincil yer' olarak görenler ile buna -elbette bütün içindekilerle birlikte- direnç gösteren, karşı koyan, diren 'canlı', 'yaşayan' bir 'birincil mekân' olarak bizatihi Halk Parkı arasında geçmekteydi.

---

3) Robert Argenbright, "Remaking Moscow: New Places, New Selves", *Geographical Review*, Cilt: 89, No: 1, 1999.

Şüphesiz bu mücadele ne sadece söz konusu Halk Parkı ne de onun ait olduğu kentle sınırlıydı. Burada olup bitenler aslında neo-liberal kapitalizmin küresel ölçekte devreye sokmuş olduğu 'yeniden düzenleme' ve 'yeniden yerleştirme' süreçlerinin yerel, mikro ölçekte bir tezahürüydü sadece. Neo-liberal kapitalizm nihayetinde dünyanın tamamını -deyiş yerindeyse- bir 'ikincil yer' haline getirmeye niyetliydi. Bunu da özellikle mevcut kentlerin dokusu parçalayıp tepeden tırnağa dönüştürerek; ele geçirdiği yerlerin 'kamusal alan'larını parçalayıp yeniden tanzim ederek; sokakları, caddeleri ve meydanları hızla 'ikincil yer' haline getirip aynı hızla kendi 'suret'ine göre, yani nihayetinde ya bizatihi bir meta ya da bir tür metalar mabedi olar yeniden biçimlendirerek yapıyordu.

Modern kentin 'kamusal alan'ı bir zamanlar -tıpkı kendine model aldığı Yunan 'agora'sı, Roma'nın 'forum'u ve Rönesans 'plaza'sı gibi- ekonomik, sosyal ve politik veçheleri olan renkli bir mekândı. Neo-liberal kapitalizm kentlerin 'iştigal' ve 'işgal' ettiği 'kamusal alan'ların önce politik veçhesini tırpanladı, daha sonra sosyal çehresini 'temsilî' hale çevirip sinsice yok etti ve nihayetinde, buraları -tek kelimeyle- 'ekonomize edip' tek boyutlu mekânlara çevirdi.

Neo-liberal hegemonya altında öncelikle 'katılımcı, söylemsel politik etkinlikler' tedricen 'kentin merkezi toplanma noktaları'ndan uzaklaştırıldı. Resmi ve özel kent tasarımcıları, sosyal etkileşimden ziyade özel güvenlik takıntısına, politik ilgi ve kaygılardan ziyade eğlenme-oyalanma beklentisine seslenen çevreler yaratmaya yöneldiler. Bu yönelimin kaçınılmaz sonuçlarından biri, Richard Sennett'ın 'ölü kamusal mekânlar' dediği -bugün çoğu modern iş merkezinin etrafını kuşatan 'aptal' plazalar gibi- yerlerin kanserli hücreler gibi çoğalması oldu. Diğer

bir kaçınılmaz sonuç, tüketimi teşvik etmek dışında hiçbir anlamlı işlevi olmayan -yeniden dizayn edilmiş şehir merkezleri, pazaryerleri, AVM'ler gibi- 'festival' mekânlarının artışı ve genişlemesi oldu.

Bu tür yerler günümüz büyük kentlerinin en cazip 'kamusal' toplanma yerleridir. Ancak hiç şüphe yok ki, heterojen kent nüfusundan damıtılmış görece homojen bir 'kamu'dur bu. Ya da şöyle söyleyelim: Elenip filtreden geçirilerek uygun biçimde çeşitlendirilmiş ve 'kamu' süsü verilmiş bir kitledir bu; pazarlama tabiriyle, 'hedef kitle'... Bir tür 'light kamu'...

Mekânsal etkileşimleri sınırlandırma ve kontrol altına alma, bu yüzyılın kent tasarımcılarının ve şirket pazarlamacılarının temel amaçlarından biri, belki de en önde geleniydi. Bu tasarım ve pazarlama stratejisinin neredeyse tüm kamusal toplanma alanlarına nüfuz etmesi, sosyal grupları sınıflandırıp bölen, politik mücadele ve etkinliklerden ziyade konfor ve intizam gereklerine göre dizayn edilen 'sosyal pratik mekânları'nın yaygınlaşmasına yol açtı. Ve bu, Lefebvre'ın çok önceden dikkat çekmiş olduğu gibi, kesinlikle tesadüfi bir gelişme değildi.

Lefebvre, kent planlamacılarının ve şirket pazarlamacılarının bu stratejilerinin, farklı sosyal tabaka ve sosyal sınıf mensuplarını hem makro hem de mikro ölçekte mevcut bölge ve mekânlar boyunca kateforize edip dağıtma; onları birbinden yalıtıp aralarındaki tüm olası ilişkilere ket vurma amacı taşıdığını söylemişti. Dahası o, bu stratejiyi güdenlerin, insanlar arasındaki gerçek ilişkileri 'ilişki temsilleri'yle, 'sözde ilişki jestleri'yle ikame etmeye yeltendiklerini de gözlemlemiş ve ileri sürmüştü.

Bugün bu strateji neredeyse hemen her yeri ele geçirmiş görünüyor. Üstelik 'kontrol altına alınmış temsil'in doğal ve arzu edilir bir şey olarak görüldüğü bir sosyo-politik sistemde, bu

tür 'ölü ya da sözde kamusal' mekânlara yeni bir işlev de yükleniyor: 'kamu imajı' üretimi ve gerçek kamuyu bu imaja göre kesip biçip şekillendirme. Örneğin, evsizler ve politik aktivistler, protestocular önce bu 'sözde kamusal alanlar'dan dışlanır. Daha sonra, onların kimlik ve bedenleri kriminalize edilerek 'kamu'nun meşru birer mensubu olma hakları birer birer ellerinden alınır. Bu insanlar, söz konusu strateji çerçevesinde özenle imal edilmiş 'kamu imajı'ndan dışlanarak nihayetinde politik alanın da dışına sürülürler; çünkü onlar artık kentin kamusal toplanma yerlerinden dışlanmış, oralarda görünmez kılınmışlardır.

Böylece 'kamu' darmadağın hale gelir ve biz 'hepimiz' sistemin bizim için her daim üretip allayıp pullayarak piyasaya sürdüğü 'kamu yanılsaması'nın içinde -elbette eğer o ân bu yanılsamanın gerçekten içinde olma lüksüne sahip olabilmişsek- mutlu mesut 'normal' hayatımızı yaşar gideriz.

Şükrü Argın

GEZİ'NİN UFKUNDAN: LİBERAL DEMOKRASİNİN KRİZİ, KAMUSALLIK VE SOL

"Gezi Direnişi'nin doksan yıllık Cumhuriyet tarihimizde yaşanmış en sevinçli, en keyifli ve en neşeli kolektif ruh kabarışı olduğu rahatlıkla söylenebilir sanırım. Şu ân itibariyle bu kabarış sönmüş, yükselen dalgalar artık kıyıya vurmuş ve biz -mecalsiz- kendimizi yeniden şu uçsuz bucaksız 'üzüntü, keder ve elem okyanusu'nun içinde bulmuş olabiliriz. Fakat hiç şüphe yok ki, dün bizi bir ânlığına da olsa kucaklayıp sürükleyen o sevinç, keyif ve neşe dalgası henüz tamamen teskin olmuş değil. Şu ân ruhumuzda olmasa da en azından hafızamızda yankılanıyor o dalga ve biz hatırladıkça da yankılanacak.

"Benim bu kitap boyunca takip edecek olduğum iddia aslında son derece basit ve net. Gezi'nin cevherini tutuşturan ve parlatan iki temel insani his olduğunu düşünüyorum: öfke ve neşe. Gezi'nin açığa çıkardığı ve onun cevherini tutuşturan bu öfkenin, esasen 'liberal demokrasi' denen politik sistemin, başka bir deyişle 'reel politik' pratiğin kriziyle ilişkili olduğu kanısındayım. Neşe işe, bana öyle geliyor ki, Gezi'de vücuda gelen muvakkat 'kamusallık' haliyle ilişkilidir..."

agora kitaplığı • 450
ISBN 978-605-103-241-2
9 786051 032177
gezi direnişi • 9